تجربه‌های عرفانی مولوی

در مصاف تندباد

بخشعلی قنبری



سرشناسه : قنبری، بخشعلی، ۱۳۴۳ -
عنوان و نام پدیدآور : در مصاف تندباد (تجربه‌های عرفانی مولوی) / بخشعلی قنبری .
مشخصات نشر : تهران: برصات، ۱۳۷۹ .
مشخصات ظاهری : [۸۹] ص.
شابک : ۶۵۰۰ریال: ۵-۱-۹۲۷۴۷-۹۶۴
وضعیت فهرست نویسی : فاپا
یادداشت : کتابنامه: ص. [۷۶- ۸۷]؛ همچنین به صورت زیرنویس .
موضوع : مولوی، جلال‌الدین‌محمدبن‌محمد،۶۰۴- ۶۷۲ق. -- نقد و تفسیر .
موضوع : شعر فارسی -- قرن ۷ق. -- تاریخ و نقد .
رده بندی کنگره : PIR۵۳۰۵/۴د۹ق
رده بندی دیویی : ۸فا۱/۳۱
شماره کتابشناسی ملی : ۱۲۵۱-۷۹م

فهرست مطالب

عنوان صفحه

مقدمه

«عشق قهار است و من مقهور عشق
چون شکر شیری شدم از شور عشق
بـــرگ کاهم پیش تـــو ای تندباد
مـن چه دانـم که کجا خواهم فتاد»
(مولوی)

سخن از مولانا که از خلق رهید و در جوار حق آرمید به غایت مشکل و طاقت‌فرسا است. چه اهل معرفت و تجربت درباره او مطالب زیادی نوشته‌اند و هماوردی کردن با آنان ادعای گزافی است که در حد و توان نگارنده نیست؛ اما آنچه باعث شد، تا این ناتوان نیز قلم بر دست گیرد و پنجره‌ی گفتگو با مولانا را در شب حسرت طولانی فراق فراز کند، ادای دینی است که نسبت به این روح بزرگ در خود احساس می‌کند و گمانش بر این است که اگر از عهده عطای زان ملخی به پیشگاه آن بزرگوار برآید، آن را ادا کرده است؛ هرچند که آشنایی بیشتر با آن عارف بزرگ آدمی را از گفتگوی با او بی‌نیاز نمی‌کند، بلکه این آن را شدیدتر مـی‌سازد. در وصـف مـولانا سـخنان دلنشین و خردنواز زیادی گفته شده است؛ اما آنچه بر نگارنده از آن آفتاب عالمتاب تابیده است، خودیافتگی در برابر خودباختگی است که آن بزرگ به همه اعـصار و امصار ارزانی داشته است. این خودیافتگی از «خودی اصیل» سرچشمه گرفته است و در قالب الفاظ و حتی در حوزه‌ی معرفت‌اندیشی محصور نـمانده است بـلکه بـه «عشق شرکت سوز»[1] بدل گشته و «خود عاشق» را ارمغان آورده است. این «خود»

---

۱ - حـبذا آن شـرط و شـادان آن جـزا   آن جـــزای دلنـــواز جـــان‌فزا←

از یک سو دریاوش است، چون به دریای بی‌پایان معرفت الهی متصل است؛ و از سوی دیگر خورشیدگونه است که تمام ذات وجودش به رقص دایمی مشغولند و سر از پا نمی‌شناسند و جز بساطت و بشاشت و فرحناکی حالتی دیگر.

بر این اساس آنچه از مولوی شناخته‌ام این است که او واله و شیدای ذره‌واری است که آفتابی را رها کرده و چون ذره‌ای در بطن و متن هستی قرار یافته و در کمین صیاد حق نشسته است تا به صیدش برد. او همان کارمندی است که پس از حصول معرفت، ندای «اقتلونی اقتلونی» سر داده است و به دست خود چوبه دارش را فراهم ساخته و در مسلخ عشق حاضر گشته است و از این جهت که او را «شوریده دیوانه»[۱] می‌دانم و وی را با این عنوان می‌خوانم. با این وجود تنها کسانی می‌توانند مولوی را درک و به فحوای اصلی اشعار او پی ببرند که شهدی از تجربه‌های شیرین او چشیده باشند. استاد فرزانه، زرین‌کوب در این‌باره می‌نویسد: «آیا حال جوینده‌ای که بدون نیل به تجارب روحانی مولانا، در این گونه بررسیها صرف وقت می‌کند، به حال آن مرغ بیهوده کاری نمی‌ماند که به قول خود مولانا عمر در بستن و گشادن بند گره خرج می‌کند و هرگز مجال آن را نمی‌یابد که خود را از این گره‌ها برهاند و به اوجها که آن سوی گره و دام اوست راه بیابد؟ اما این تجربه‌ها چنان شیرین‌اند و روح‌افزا که اگر کسی به آنها دست یابد به آب حیات دست یافته است، بدون شک عطر و بوی مرموز و مجهول این شاخ و برگ [مولوی و مثنوی او] انبوه جوینده‌ای را که می‌خواهد در سایه‌ی این درخت بیاساید و خود را تسلیم رؤیاهای دلنواز ناشی از سکون و صفای روحانی آن سازد، به دنیای غریبه‌ای می‌برد که با عالم حسی و با زندگی هر روزینه او فاصله بسیار دارد و به او امکان می‌دهد تا واقعیت مزاحم و چالش‌جوی ادراک حس آخوربین را یک لحظه از پیش خاطر دور کند و با نفوذ در

عاشقان را شادمانی و غم اوست — دست مزد و اجرت خدمت اوست
غیر معشوق ار تماشایی بود — عشق نبود هرزه سودایی بود
عشق آن شعله است کو چون برفروخت — هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت
تیغ لاقتل غیر حق براند — درنگر زآن پس که بعد لا چه ماند
ماند الاالله باقی جمله رفت — شاد باش ای عشق شرکت‌سوز زفت

(مثنوی، دفتر ۵، ابیات: ۵۸۵-۵۹۰)

۱- این عنوان از یکی از غزلهای مولانا برگرفته شده است که با مطلع زیر آغاز می‌شود:

من مست و تو دیوانه ما را که برد خانه — من چند تو را گفتم کم خور دو سه پیمانه
در شهر یکی کس را هوشیار نمی‌بینم — هر یک بتر از دیگر شوریده و دیوانه

(دیوان کبیر، ج ۵، غزل شماره ۲۳۰۹، ص ۱۱۹)

واقعیت درونی خویش، در دنیایی که خاص عـارفان و صـالحان است، آنـچه را در چشم آخربین[1] شاید جز «هیاهوی بسیار برای هیچ» تلقی نـمی‌شود در هشـیاری وجدانی از «فریب رسته» ارزیابی کند.[2]

به هر حال حتی همسفر ظاهری مولانا شدن، خود بس ارجمند است و ارزشمند؛ چرا که گوش ظاهر سپردن به نغمه روح‌نواز و سحرآمیز مولانا، آدمی را از سطح دنیای حس؛ که دنیای دون و خودی‌ها است فراتر می‌برد و مفاهیم غیر دنـیوی را بـه او می‌آموزد و اگر اندکی با او همدلی کند، قطعاً در عالمی سیر خواهد کرد کـه دنـیای عارفان، قدسیان و شهیدان است که از این دام رهیده‌اند و به آن جهان رسیده‌اند؛ و او را به اوجی خواهد برد که تعالی انسان است. اینجاست که نغمه سحرآمـیزی را طنین نی‌نامه مولانا خواهد شنید و به سکوت و آرامش خواهد رسید و به تجربه‌های عظیمی دست خواهد یافت و در بارگاه حق محض[3] خواهد آرمید و این است معنای پله پله تا ملاقات خدا رفتن، این ملاقات چنان دلنشین است که مولوی از آن بـا عنوان «به میهمانی یار رفتن و مشغول گفتگو با او شدن» نام برده است:

مخسب ای یار مهمان‌دار امشب — که تـو روحـی و مـا بـیمار امشب
برون کن خـواب از چشـم اسـرار — کـه تـا پـیدا شـود اسـرار امشب
اگـر تـو مشـتریی گـرد مـه گـرد — بگـردد گـنبد دوار امشب
تـرا حـق داد صـیقل تـا زدایـی — ز هـجر ازرق زنگـار امشب
بحمد لله که خلقان جمله خـفتند — و مـن بـا خـالقم بـر کـار امشب
زهـی کـرّ و فـرّ و اقـبال بـیدار — که حق بـیدار و مـا بـیدار امشب
اگر چشـمم بـخسبد تـا سـحرگه — ز چشـم خـود شـدم بـیزار امشب
شب مـا روز آن اسـتارگانست — کـه درتـابید در دیـدار امشب
خمش کردم، زبان بستم ولیکـن — مـنم گـویای بـی گـفتار امشب[4]

این تجربه چنان دلنشین و شیرین است که عارف اگر تمام عـمر خـود را بـا ایـن تجربه‌ها سر کند باز هم ندای «هل من مزید» سرخواهد داد و در آن حالت درمی‌یابد که از آسمان عشق باریده و صفا و صمیمیت در تمام هسـتی جـاری شـده است؛ چنانکه با یزید گفته است: «به صحرا شدم عشق باریده بود و زمین تـر شـده بـود

۱- هر که آخربین‌تر او مسعودتر/ هر که آخوربین‌تر او مطرودتر (مثنوی، دفتر ۴، بیت ۱۶۱۴)
هر که آخربین بود مسعودوار / نبودش هر دم ز ره رفتن عثار (مثنوی، دفتر ۴، بیت ۲۳۷۱)
۲- سرنی، صص ۱۲-۱۳.

3.Plain truth

۴- کلیات شمس، (دیوان کبیر)، غزل ۲۹۶.

چنانکه پای به برف فرو شود به عشق فرو می‌شد.» و شبلی نیز این توصیف بهارگونه را اختیار کرده و چنین گفته است: «وقت عارف چون روزگار بهار است، رعد می‌غرد، و ابر می‌بارد، و برق می‌سوزد، و باد می‌وزد، و شکوفه می‌شکفد، و مرغان بانگ می‌کنند حال [تجربه] عارف هم چنین است. به چشم می‌گرید، و به لب می‌خندد و به دل می‌سوزد، و به سر می‌بازد، نام دوست می‌گوید و بر در او می‌گردد.»[1]

اگر بگوییم تمام زحمات عارف با تجربه‌ی لحظه‌ای جبران می‌شود، سخن گزافی نگفته‌ایم؛ چه، لحظه‌ای تجربه لحظه‌ای دیدار است و عارفان عاشق‌پیشه، دنیا و عقبی را به این لحظه می‌بازند. امام محمد غزالی با ذکر یک حدیث قدسی اوصاف آنان را به خوبی بیان می‌کند و نشان می‌دهد که آنان چه سان به امید لحظه‌ای عمری را پشت سر می‌گذارند. «هر آینه در میان بندگان خود بندگانی دارم که مرا دوست دارند و من نیز آنان را دوست دارم، در اشتیاق من به سر می‌برند و من نیز شوق دیدار آنان را دارم و آنان به من نظر می‌کنند و من نیز به آنان نظر دارم... و علامات ایشان فی‌الجمله آن است که در روز چنان از ظلال آفتاب [تجربه عرفانی در تعبیر نگارنده] مراقبت می‌کنند که چوپانی مهربان از گوسپندان خویش مواظبت می‌نماید و چنان در شوق غروب به سر می‌برند که پرندگان در اول تاریکی در آرزوی لانه هستند، و هنگامی که شب آمد و سایه‌ها به هم آمیخت و رختخوابها گسترده شد، و تختخوابها برپا گردید، هر عاشقی با معشوق خویش تنها شد، آنگاه برپا خاسته و سر بر سجده نهاده، من را با کلام خود می‌خوانند و با الطافم می‌ستایند درحالی که چشمانی گریان و سینه‌ای نالان دارند، نیمی در تحیر و سرگردانی و نیم دیگر را شکایت و ناله، گاهی هم در سجود می‌باشند، من می‌بینم که به خاطر من چه‌ها که تحمل نمی‌کنند و به خاطر عشق من چه شکایتها که به زبان نمی‌آورند.»[2]



۱- تذکرةالاولیا، ج ۱، ص ۱۵۵.

۲- احیاء علوم‌الدین، ج ۴، ص ۲۷۸ (به نقل از ابعاد عرفانی اسلام، ص ۲۴۶.)

فصل اول: آشنایی با حیات مولانا

زندگی‌نامه عرفانی

بنا به روایت مشهور در ششم ربیع‌الاول سال ۶۰۴، سی‌ام سپتامبر ۱۲۰۷ میلادی در بلخ فرزندی به دنیا می‌آید که اسمش را محمد می‌نهند؛ گویی از همین اوان کودکی بر جبین او نوشته شده بود که شیفتگانی در آینده‌ای نه چندان دور، دور او را خواهند گرفت و از چشمه‌های معرفتش شراب عرفان سرخواهند کشید. مادرش مؤمنه خاتون و پدرش بهاء ولد بوده‌اند.

اگر با همین اندک اطلاعات بخواهیم شخصیت مولانا را مورد بررسی قرار دهیم باید بگوییم که شخصیت او را از همان نکته می‌توان به دست آورد و می‌توان حدس زد که کودکی با چنین مقدماتی سرانجام به کجا خواهد رسید و چه موقعیتی کسب خواهد کرد؛ پدرش واعظ شهر بلخ است و او را به عنوان خطیب توانا و یکی از استوانه‌های عرفانی کبرویه می‌شناسند.[1]

بهاءولد همانند واعظان مشهور شهر بلخ نبود، بلکه او با توجه به منش عرفانی که در زندگی‌اش داشت در سخنان خود از احادیث و روایات مربوط به اولیاء خداوند استفاده می‌کرد و این روش باعث شده بود مردم بی‌شماری دور او جمع شوند و از سویی دیگر فقهای حنفی[2] مذهب به این شیفتگی حسادت می‌ورزیدند. باید توجه داشت که رسم وعظ و خطابه در میان مسلمانان چنین بود که واعظی در ابتدای سخنش، بعد از اینکه خطبه‌ای می‌خواند حمد و سپاس و ستایش خداوند را

۱- مقدمه مثنوی، تصحیح محمد استعلامی، انتشارات زوار ۱۳۷۴.

۲- مذهب حنفی از بزرگترین مذاهب جهان اسلام به‌شمار می‌آید و اکثر کشورهای اسلامی از پیروان این مذهب به‌شمار می‌آیند. بنیانگذار این مذهب نعمان بن ثابت معروف به ابوحنیفه است. این مذهب در شمال شرق ایران، به‌ویژه کشورهای پاکستان، هند، افغانستان، ترکیه و آسیای میانه رواجی گسترده دارد (نک: مجله بصائر، مقاله حنفی از نگارنده).

به‌جا می‌آورد و آنگاه به آیات قرآن و احادیث و احیاناً حدیث، شعر و یا داستانهایی که درخور فهم مخاطبان بود، استناد می‌کرد. اما پدر مولانا علاوه بر اینکه از این مزایا برخوردار بود از سخنان عرفا نیز استفاده می‌کرد و همین روش باعث تشدید اختلاف او و فقهای حنفی آن زمان شده بود و این اختلاف درواقع استمرار اختلافات دیرینه‌ای است که از قدیم‌الایام بین فقه و عرفان و فقها و عرفا وجود داشته است. در طول تاریخ فقهایی را سراغ داریم که بر بالای منابر به صراحت عرفا را تکفیر می‌کردند. فقهای حنفی و شافعی هم از این قاعده مستثنی نبودند.

به هر حال پدر مولانا، بهاءولد، با توجه به اینکه خود از پیروان شیخ نجم‌الدین کبری بود، از سخنان عرفا در منابر خودش استفاده می‌کرد و این امر باعث شده که دیگران چنین سنت‌شکنی را برنتابند و بر عامل آن بشورند. لذا مورد حسادت همگنان خود قرار گرفت چه، تاریخ نشان داده است که سنت‌شکنان مورد حسادت واقع می‌شوند و می‌توان در هر قشر و در هر طبقه‌ای چنین رفتاری را مشاهده کرد و این امر محدود به عرفان هم نیست. در شعر و شاعری نیز چنین است به عنوان مثال در تاریخ ادبیات ایران، نیما یوشیج ـ علی اسفندیاری ـ هنگامی که سنت شعری ایران را شکست و شعر نو را بنا نهاد چه غوغاها که به پا نشد و چه زخم‌زبانها و نیش قلمها که به سوی او نشانه نرفت؟! با این وجود سنت‌شکنی بهاءولد چندان شدید نبود چه، او واعظ بود و واعظان تاحدی تابع شرایط مخاطبان خویش هستند؛ زیرا در علم معانی بیان آمده است که یک خطیب توانا کسی است که دو شرط را رعایت کند: یکی مقتضای حال است و دیگری مقتضای ظاهر. وقتی یک خطیب می‌تواند در خطابه موفق شود که خطابه را بر اساس اقتضای حال ایراد کند و بهاءولد نیز به آن اصل اساسی توجه بلیغی داشت. لذا در عین محافظه‌کاری دست به سنت‌شکنی می‌زد و از سخنان عرفا و صوفیه و مخصوصاً عرفای معارض (از دیدگاه فقها) استفاده می‌کرد و این امر موجبات خشم واعظان دیگر و فقها را فراهم می‌ساخت، تا بهاءولد را آماج حملات خود قرار دهند. علاقه‌ی فوق‌العاده مردم به بهاءولد سبب رشک و ناخرسندی فقها و مدرسان بزرگ شد و نهایتاً زمینه‌های فرار وی از خراسان آن روز را فراهم کرد. به هر حال مولانا در مکتب چنین پدری رشد می‌کند، تا اینکه با عطار نیشابوری ملاقات کرد و عطار بهاءولد را به صیانت از مولانا سفارش می‌کند و او هم با توجه به تأکیدی که عطار در مواظبت از مولانا داشت جهد بیشتری ورزید و با دقت بیشتری در تربیت او کوشید. تذکره‌نویسان گفته‌اند که این دیدار در سال ۶۱۷ اتفاق افتاده است و اگر سال تولد مولانا را ۶۰۴ بدانیم، در این ملاقات او ۱۳-۱۴ ساله بوده است. به هر حال بهاءولد همراه فرزندش در مسیر کوچ از بلخ پس از گذشت مدتی و بعد از انجام مراسم حج وارد شهر قونیه می‌شود. اما

قبل از ورود به قونیه مدتی را برحسب روایتی در شهر حلب و دمشق به سر می‌برد و در آن زمان شهر حلب و دمشق از دو نظر حایز اهمیت بودند: یکی از نظر عرفانی و دیگری از نظر فقهی؛ زیرا فقهای حنفی عراق در شهر بغداد و به ویژه در شهر حلب و نیز عارفان نامدار آن روز را در دمشق اقامت داشتند.
از عارفان بزرگ آن روز می‌توان به محی‌الدین عربی؛ واضع عرفان نظری اشاره کرد که در آن شهر اقامت داشت. به ادعای برخی از مورخان مولانا در این شهر ملاقاتی با محی‌الدین داشته است. مولانا با داشتن شرایطی مساعد برای تحصیل علوم مختلف اسلامی و عرفانی زمان و پدری عالم و وارسته، توانست به آگاهی‌های زیادی دست یابد. از یک سو فقیه کاملی شد و از سوی دیگر به نظریات کلامی کاملاً واقف گردید؛ و در کنار این همه، با اندیشه‌های رایج فلسفی هم آشنا شد؛ به ویژه با آرا و عقاید غزالی که تأثیر زیادی در افکار و اندیشه‌های مولانا گذاشته است. باید دانست و بر این تأکید داشت که غزالی پیش از آنکه تحولات روحانی را پشت سرگذارد به عرفان روی می‌آورد و مولانا هم از کتابها و آثار غزالی که در سده‌های پنجم و ششم می‌زیست، استفاده کامل برده است. بنابراین مولانا تا سن ۳۸ سالگی تا جایی که توانست در کسب علوم و فنون زمان خودش کوشید و والاترین مقام علمی آن روز را در بین علما و فقها بدست آورد. مشهور است که وقتی از کلاس درس بیرون می‌آمد، جمعی از شاگردان پشت سرش حرکت می‌کردند و از وی رخصت می‌خواستند، تا سؤالات خویش را عرضه کنند. علم بر نفس آدمی تأثیر بسزا دارد و آدمی مؤثر و متأثر است و بر این اساس است که می‌تواند بر سایر آدمیان و یا بر اشیاء دیگر اثر بگذارد و در عین حال از آنها اثر بپذیرد. غزالی در احیای علوم‌الدین با اشاره به این نکته گفته است که آدمی بیشتر از آنچه اثر بگذارد اثر می‌پذیرد و علم به تعبیر او کسی را به حال خود وانمی‌گذارد؛ یا او را به هلاکت ابدی می‌رساند و یا به حیات ابدی.[۱] لذا باید به حفاظت از حواس خود تأکید ورزد و اثرپذیری از محیط را به رسمیت شناسد. غزالی با تأکید بر این نظریه می‌گوید که ما نباید گوش چشم و حواس خود را در استفاده از داده‌های علمی دیگران آزاد گذاریم و تا جایی که برایمان مقدور باشد در حفظ شخصیت دینی و واقعی خود بکوشیم. غزالی ضمن مخالفت با نظریه عدم تأثیر و تأثر معتقد است که آدمی سنگ نیست؛ که تأثیر نپذیرد، بلکه تاثیر می‌گیرد و همین اثرپذیریها شخصیت او را شکل می‌دهد و با همین اندیشه‌های فکری زندگی می‌کند و اعمال خود را بر آنها تطبیق می‌دهد؛

۱- قصه ارباب معرفت، عبدالکریم سروش، ص ۸۸، (به نقل از احیاء علوم‌الدین) مؤسسه فرهنگی صراط، تهران ۱۳۷۵.

و به تعبیر مولانا اندیشه‌ها بر پیشه‌ها تقدم دارد[۱] چه، ما چنان زندگی می‌کنیم که می‌اندیشیم؛ زیرا ماهیت اصلی وجود ما اندیشه است؛[۲] به تعبیر مولوی آدمی اندیشه است و بقیه پوست و استخوان است.

اگر این نظریه را بپذیریم که ما با اندیشه‌های خودمان زندگی می‌کنیم، اندیشه‌هایی که از راههای مختلف به نفس و ذهن ما به عنوان مهمان راه می‌یابند و حاضر می‌شوند، چنان تأثیری در ما از خود به جای می‌گذارند که توانایی دگرگون ساختن پیشینه‌ی ما را دارند.

بنابراین شخصیتی مثل مولانا که از ۱۳ سالگی با این اندیشه‌ها آشنا بوده و نیز از اوان خردسالی تحت تربیت پدری چون بهاءولد زیسته به طور طبیعی شخصیتش با آنها عجین شده و وجود شخصیت او گشته است: «الدرس فی‌الصغر کالنقش فی الحجر». آدمی اگر در دوران کودکی مطلبی را بیاموزد و اندیشه‌ای را در دل خودش جایگزین نماید تأثیرش به غایت زیاد خواهد بود و مولانا با چنین وضعی شخصیت خود را ساخته و بنای فکری خود را بر آن علوم مبتنی کرده است و مدت زیادی با آنها زیسته است و در استحکام این بنا نه تنها از منقولات و خطابات و مسلمات و از شعری استفاده کرده، بلکه علوم عقلی هم نقش بسیار اساسی در تکوین شخصیت او داشته است. شخص اگر به یک رشته خاصی علاقه بندد به سختی می‌تواند از علاقه خود دست بردارد، چه رسد به انسانی که تمام وجودش را با چند رشته علمی عجین کرده است و مولوی چنین وضعی داشته است.

مذهب مولوی

اگرچه مولوی بر مذهب حنفی نشو و نما کرد، اما حنفی بودن او مانند سایر حنفیان نبوده است؛ بلکه بر اساس دیدگاه خود مشی می‌کرده و خود را از قالبهای مذهبی خشک کاملاً فراتر می‌دانسته است. مولوی نه تنها مذهب حنفی بلکه در مذهب کلی شیعه و سنی هم نمی‌گنجد به همین خاطر برخی از علمای شیعه مذهب سعی کرده‌اند، تا او را شیعه مذهب جلوه دهند و برخی نیز در اثبات سنی بودن او

۱- بی نهایت کیش‌ها و پیشه‌ها — جمله ظل صورت اندیشه‌ها

صورت فکرست بر بام مشید — و آن عمل چون سایه بر ارکان پدید

خیز تا حیران بود اندیشه‌ات — تا که حیرانی بود کل پیشه‌ات

(مثنوی، دفتر ۶، ابیات ۳۷۲۸ و ۳۷۳۰)

۲- ای برادر تو همان اندیشه‌ای — مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۷۷)

کوشیده‌اند، اما هر دو گروه از یک مسأله غافل بوده‌اند و آن اینکه به تعبیر مولوی، مذهب عشق از سایر مذاهب جداست و او بیش و پیش از همه چیز در مذهب عشق زیسته و خود را کاملاً از قالبهای دینی تعصب‌آمیز رهانیده است و جز عشق چیزی نمی‌بیند.

ملت عشق از همه دین‌ها جداست عاشقان را ملّت و مذهب خداست[۱]

مولوی خود را فراتر از آن می‌دید که همانند دینداران شریعتی در قالبی معین و مشخص، محدود و منحصر بکند و خود را از دارایی‌های سایر مذاهب محروم سازد. بلکه آنچه برای او اهمیت داشت این بود که خود را به معشوق ازلی برساند؛ حال فرق نمی‌کند که این مسیر از شاهراه اهل سنت بگذرد یا به شاهراه تشیع پیوند داشته باشد.

افلاکی روایت کرده است که روزی مولانا حسام‌الدین چلپی که شافعی مذهب بود خدمت مولانا رسید و گفت که می‌خواهم از امروز به امام ابوحنیفه اقتدا کنم و مذهب حنفی را مذهب خود سازم چه، خداوندگار ما حضرت مولانا نیز به این مذهب مشی می‌نماید. مولانا فرمود: نی، نی، صواب آن است که در مذهب خود باشی... اما در طریقه ما بروی و مردم را به جاده عشق ما ارشاد کنی چرا که ایشان عشق را نمی‌توانند تحلیل کنند.[۲]

آن طرف که عشق می‌افزود درد بوحنیفه و شافعی درسی نکرد[۳]

به هر حال مولانا با وجود حنفی بودن چندان پایبند احکام فقهی آن نبود، بلکه اصل‌ها را به فرع‌ها ترجیح می‌داد و در این روش تقریباً هم‌مسلک غزالی بوده است و ناپایداری مولانا و عدم تقید او به تفاوت آرای فقهی یادآور قولی است که غزالی از بعض سلف یاد می‌کند: «و قال بعض السلف ما جائنا عن رسول‌الله (ص) قبلنا علی الرأس والعین و ما جائنا الصحابه رضی‌الله عنهم خذمنه و نترک ماجائنا من التابعین فهم رجال و نحن رجال؛ یعنی برخی از گذشتگان گفته‌اند که آنچه از رسول (ص) نقل شود همه را به دیده‌ی منت می‌پذیرم و از آنچه از تابعان بجای آمده است آنها را رها می‌کنیم چرا که آنان نیز افرادی صاحب‌نظر بودند ما نیز صاحب‌نظر هستیم.» بدین گونه طرز تفکر مولانا در تقلید از شافعی و ابوحنیفه شبیه به خود غزالی است و این قول منصوب به غزالی که گفته است: «من در مقولات مذهب برهان را دارم و در شرعیات مذهب قرآن را» این وضعیت تا حدی نیز نمودار مولانا هم است.

۱- مثنوی، دفتر ۲، بیت ۱۷۷۰.
۲- مناقب العارفین، ج ۲، ص ۷۵۹.
۳- مثنوی، دفتر ۳، بیت ۳۸۳۲.

دیدار با شمس

مولوی همانند سایر عارفان شخصیتی بی‌باک و اهل خطر بوده و ریسک‌های عظیمی می‌کرد. مهمترین خطر زندگی مولوی تغییر دادن شخصیت خود و دست شستن از تمام خواسته‌های خود بوده است.[۱]

دوشنبه ۲۶ جمادی‌الثانی سال ۶۴۲ در قونیه شخصیت دلسوخته‌ای چون شمس‌الدین محمدبن علی‌بن ملک[۲] در خان شکرریزان قونیه، به ظهور می‌رسد؛ شخصیتی است بلندبالا، چهره‌ای استخوانی با نگاهی پرخشم و دلسوز، غمگین و افسرده، رنجور و لاغر به تقریب ۶۰ ساله است.

مولانا در سن پختگی، ۵۰ سالگی که جان و اندیشه‌ی خود را در علم و کلام و فلسفه و فقه صیقل داده و با تبحری عالمانه و با وقاری دانشمندانه از کلاس درس پا بیرون می‌نهد، به مرکب خویش سوار می‌شود و اطرافیان به تعظیمش در کنار او گامی پیش می‌گذارند تا بر اوج استادی وی بیافزایند و قدرشناس علم‌شناس علم و عالم باشند و از این مصاحبت و همراهی توشه‌ای برچینند و جان مایه‌ی فکری و عقلی خود سازند و از آنات حضور در محضر استاد بهره‌ی لازم برند.

مولوی با این وصف محتشمانه راه می‌رود، اما گویی اتفاقی در کمین گامهای استوار او نشسته و مترصد رسیدن اوست. از دور شخصیتی نزار و ژولیده و به ظاهر بی‌سواد و محروم از علم و دانش دیده می‌شود، نزدیک می‌آید و سؤالی تاریخی و عقل‌افکن و علم‌سوز و معرفت‌ساز و شخصیت‌شکن و عشق‌پرداز مطرح می‌کند. بر مولوی فرض آن بوده است که در همان لحظه از حشمت و عظمت دانشمندانه‌ی خود فرود آید و از مرکب دانش و تقوایی عالمانه نزول کند و به پرسش فردی گوش فرا دهد که ظاهرش نمایانگر معرفت‌اندوزی نیست. اما این اتفاق افتاد و شخص موردنظر آنچه در دل داشت با مولانا در میان گذاشت، متواضعانه از او خواست تا توقفی نماید و اگر حمل بر بی‌حرمتی و جسارت نشود از او می‌خواهد تا از مرکب پایین آید. مولوی هم چنین کرد و شخص این سؤال را مطرح ساخت که آیا مقام محمد (ص) بالاتر است یا مقام بایزید بسطامی؟

مولوی از شنیدن این سؤال شگفت‌زده شد، چون تا به آن زمان چنین پرسشی برای او طرح نشده بود؛ چون اگر او پیامبر اسلام (ص) را با یکی از پیامبران اولوالعزم مقایسه می‌کرد چندان غریب نمی‌نمود، اما شخصیت پیامبر با شخصی چون بایزید

۱- «قمار عاشقانه نزد مولانا»، عبدالکریم سروش، مجله پیام، شماره ۲۷۵، ص ۳۵.

۲- شمس‌الدین تبریزی از تربیت‌یافتگان شیخ رکن‌الدین سجاسی و کمال جندی و ابوبکر سلەباف تبریزی بود.

که از دست پرورده‌های اسلام پیامبر است مقایسه کردن چندان قابل توجیه نیست و اگر تحمل و بردباری ذاتی مولانا نبود قطعاً حکم قتل و ارتداد سوال‌کننده را صادر می‌کرد. اما به هر حال مولانا پاسخ داد: پیامبر (ص) بسی بالاتر از بایزید است به قدری که قیاس این دو مع‌الفارق می‌نماید چه، او پیامبر خداست و لیاقت دریافت وحی الهی را داشته است و درحالیکه بایزید تنها یک عارف منزوی بوده است. اما این شخص که جز شمس تبریزی نبودگویی به این جواب ساده رضایت نداد و برای سوال خود چنین استدلال آورد: «اگر مقام پیامبر (ص) بالاتر است چرا در مقام مخاطبه با خدا می‌گفت «ما عرفناک حق معرفتک» ولی بایزید گفت: «سبحانی و ما اعظم شانی، لااله الا انا، فاسجدونی فارکعونی... انی اناالله لیس فی جبّتی سوی الله، فصلونی و...»[1] و نیز پیغمبر می‌گوید: «اللهم ارنی الاشیاء کماهی» درحالیکه بایزید می‌گفت «به آسمان هفتم رفتم در آنجا من من با اوی او درهم آمیخت از این آمیزش یک تو پیدا شد و وحدت محض حاصل شد».[2]

و در دعایش می‌خواند که «بار خدایا تا کی میان من و تو، منی و تویی بود. منی از میان بردار تا منی من به تو باشد تا من هیچ نباشم» و گفت «الهی! تا با توام، بیشتر از همه‌ام و تا با خودم، کمتر از همه‌ام»[3] این درحالی است که از پیغمبر اسلام دعاها و روایات نقل شده که فرموده است: «بار خدایا آنچنانکه باید و شاید تو را نشناختم» یعنی بر من عنایتی کن که جرعه‌ای از دریای معرفت تو را بنوشم و بر تو عارف شوم. اما از بایزید داستانی نقل شده که یک روز بایزید بر مریدانش خطابه‌ای ایراد می‌کرد که یکبارگی از حال هوشیاری برفت و در حالت سکر و مستی سخنانی بر

۱- تذکرة الاولیاء، فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح دکتر محمد استعلامی، صص ۲۰۵-۲۰۶.

افلاکی داستان ملاقات را چنین نقل کرده است: «وقتی مولوی شمس را دید، شمس تبریز گفت: پس چه مناسبت حضرت مصطفی سبحانک ما عرفناک حق معرفتک می‌فرماید و بایزید سبحانی و ما اعظم شانی و انا سلطان السلاطین می‌گوید. همانا که مولانا از استر فرود آمد از هیبت آن سوال نعره‌ای بزد و بی‌هوش شد تا یک ساعت رصدی خفته بود و خلق عالم در آن جایگاه هنگامه شد چون از عالم غشیان به خود آمد، دست مولانا شمس‌الدین را بگرفت و پیاده به مدرسه خود آورده و به حجره درآمدند تا چهل روز تمام به هیچ آفریده‌ای راه ندادند. بعضی گویند: سه ماه تمام از حجره بیرون نیامدند.

بخت جوان یار ما دادن جان کار ما قافله‌سالار ما فخر جهان مصطفی است

(مناقب العارفین، احمد افلاکی، ج ۱، تصحیح تحسین یازیجی، ص ۸۷)

۲- تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۲۰۷.

۳- همان، صص ۲۰۷، ۲۰۸.

زبان جاری کرد و گفت: «انی انا الله، سبحانی [نه سبحان‌الله] و ما اعظم شانی»؛ من خدا هستم چقدر پاک و منزه هستم و قدر و منزلت من چقدر بلندمرتبه است و... مریدان حوصله و صبر از کف بدادند و تیغ خشم از نیام برکشیدند و بر ارادت خود خط بطلان زدند و زبان به اعتراض گشودند که ای مرد اگر بار دیگر چنین سخنی از زبان تو جاری شود ما هستیم و این کاردهای پیدا! با وجود آنکه بایزید قول داده بود تا این سخنان را تکرار نکند، اما از قضا در روز دیگری همان واقعه تکرار شد و مریدان هم تهدید خود را عملی کردند و به دنبال سخنان بایزید هجوم آوردند، ولی به یکباره دیدند که بایزید مثل گنجشکی بر بالای گوشه دیوار اتاق نشسته به مریدان تماشا می‌کند و بر آنان لبخند تمسخر می‌زند و آنان این کاردها بر خویشتن می‌زنند نه بر بایزید.

مولوی این شطحیات را توجیه عرفانی کرده است و قایل است که بایزید از عبادت به آن مقام دست یافته بود؛ چه نتیجهٔ اصلی و اساسی قرب همانا هم خُلق شدن با خداست هرچند که شخص نمی‌تواند خدا بشود، اما خداگونه می‌گردد.

با مریدان آن فقیر محتشم / بایزید آمد که نک یزدان منم
گفت مستانه عیان آن ذوفنون / لا اله الا انا ها فاعبدون
چون گذشت آن حال گفتندش صباح / تو چنین گفتی و این نبود صلاح
گفت این بار ار کنم من مشغله / کاردها بر من زنید آن دم هله
مست گشت او باز از آن سغراق زفت / آن وصیتهاش از خاطر برفت
هرکه اندر شیخ تیغی می‌خلید / بازگونه از تن خود می‌درید[1]

چنانکه گفتیم این دگرگونی‌ها و این انعکاس‌های غیرعادی در اثر همراهی و قرابت با خدا و در نهایت فنایی بود که بایزید بدان دست یافته بود.

نقش او فانی و او شد آینه / غیر نقش روی غیر آنجای نه[2]

مولوی برای اثبات ادعای خود نسبت آهن و آتش را بررسی می‌کند و می‌گوید: همان طور که آهن در اثر قرابت آتش وش می‌شود و همان کاری را می‌کند که آتش می‌کند، هرچند که آهن، آهن است و آتش، آتش! ارتباط انسان و خدا نیز چنین است؛ یعنی انسان خدا نمی‌شود، ولی خداگونه می‌شود. لذا می‌تواند ادعای خدایی کند و داد اناالحق زند:

آن منم خم خود اناالحق گفتن است / رنگ آتش دارد الا آهن است
رنگ آهن محو رنگ آتش است / ز آتشی می‌لافد و خامش وش است

۱- مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۱۰۲-۲۱۰۵ و ۲۱۰۸ و ۲۱۲۸.

۲- همان، بیت ۲۱۴۰.

چون به سرخی گشت همچون زرّکان | پس اناالنار است لافش بی زبان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم | گوید او من آتشم من آتشم
آتشم من گر تو را رشک است و ظن | آزمون کن دست را در من بزن
آتشم من گر تو را شد مشتبه | روی خود بر روی من یک دم بنه[۱]

تحلیل سؤال شمس از مولوی

شمس با این سؤال خود خواست به مولانا گوشزد کند که بایزید در این مقام است و پیامبر(ص) هم در مقامی دیگر؛ ولی ظاهر سخن شمس این نکته را تداعی می‌کند که مقام بایزید از مقام پیامبر(ص) (اعوذبالله) بالاتر است!! چرا که بایزید قطب عرفان و از واصلان طریقت محسوب می‌شود، در حالی که پیامبر(ص) هنوز سالک طریقت است! یعنی بایزید تمام هفت شهر عشق را گشته و به سرانجام آن دست یافته در حالی که پیامبر(ص) هنوز در راه است! درحالی که قصد شمس از این سؤال، این مطلب نبوده است، بلکه با کنایه می‌خواست بیان کند که مقام پیامبر به قدری بالاست که اصلاً با بایزید قابل مقایسه نیست؛ چه بایزید به دست یافته‌های عرفانی خویش قناعت کرده درحالی که پیامبر(ص) بارگاه خداوند را بی‌نهایت یافته است و همچنان واله زیبایی‌های بی نهایت حضرت پروردگار است. بایزید تشنگی خود را برطرف کرد و ساکن شد، اما رسول (ص) چون طالب آبی بی‌نهایت بود، هر روز بیش از روز قبل تشنگی احساس می‌کرد چه، خداوند سینه او را گشایش تام بخشید[۲] و او همچنان هل من مزید می‌فرمود.

به هر حال سؤال شمس به قدری اثربخش بود که مولوی از هوش رفت و تاب تحمل را از کف داد. واقعیت آن است که برخی سخنان این چنین اثر می‌بخشد؛ چنانکه حضرت علی (ع) درباره اثربخشی حکمتها فرموده است: «هکذا تصنع المواعظ البالغه باهلها»؛[۳] آری اندرزهای رسا به هر که اهلش باشد چنین کند. و مولوی نیز از زمره اهل اندرز است، لذا این سؤال در روح و جسم او اینچنین تأثیر گذاشت. البته این نکته را باید تذکر داد که اگر در شخص زمینه تحول وجود نداشته باشد رساترین سخنان هم در وی اثر نمی‌کند. لذا آدمی باید زمینه و روحیه لازم را به دست آورد، تا اثرپذیر گردد.

مولوی خود درباره حاصل دیدارش با شمس چنین سروده است:

۱- مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۳۴۷-۱۳۵۲
۲- «الم نشرح لک صدرک» (انشراح/ ۱)
۳- نهج‌البلاغه، ترجمه عبدالمحمد آیتی، خ ۱۸۴، ص ۲۰۳

سخن خوش است چشم تو و آن رخ گلفشان تو
دوش چه خورده‌ای بتا راست بگو به جان تو
فتنه‌گر است نام تو پرشکر است دام تو
با طرب است جام تو بانمک است نان تو
زاهد کشوری بدم صاحب منبری بدم
کرد قضا دل مرا عاشق و کف‌زنان تو[1]

و نیز:

به جان جملهٔ مستان که مستم بگیر ای دلبر عیار دستم
به جان جمله جانبازان که جانم به جان رستگارانش که رستم[2]

و نیز:

منم از حلقه در گوش و نشسته گوش شمس‌الدین
دلم پرنیش هجران است بهر نوش شمس‌الدین
چون آتش‌های عشق او ز عرش و فرش بگذشته است
در این آتش ندانم کرد من روپوش شمس‌الدین[3]

سخن ویلیام جیمز دربارهٔ یکی از افرادی که تجربه عرفانی را پشت سر گذاشته است، مؤید این وضعیت مولاناست: «بعضی وقتها برای آدمی این اتفاق رخ می‌دهد که وارد شهری می‌شود و آنجا افراد آن را چنان می‌یابد که گویی همه آنها را دیده است و یا آنها آشنا بوده است، غافل از اینکه به هیچ وجه آن‌ها را ندیده است... و شخص ممکن است بارها به چیزی برخورد اما فقط یکبار، تأثیر بپذیرد به طوری که تحولی در او به وجود آورد؛ مثلاً می‌گوید این شعر را بارها شنیده‌ام، اما این بار برای من تازگی خاصی دارد و لذا اثر دیگری می‌بخشد.»[4] درباره مولانا نیز این اتفاق

۱- مولانا جلال‌الدین، عبدالباقی گولپینارلی، ترجمه توفیق سبحانی، ص ۱۳۲.
۲- همان
۳- همان
4 William James, *the Varieties of Religious, Experience* NowYourk Modern

افتاده است؛ یعنی زمینه‌ای پیشین در او وجود داشته و سؤال بایزید درواقع بهانه‌ای بوده که به او چنین شوری داده است و قصد شمس هم درواقع زدن همین جرقه بوده است، نه مطرح ساختن سؤالی جدی و مچ‌گیری از مولوی. اتفاقاً درباره دوران خردسالی مولانا آورده‌اند که او از همان اوان کودکی هم به دنبال یافتن تجربه‌های عرفانی بوده است که در مطالب بعدی بدان اشاره می‌کنیم.

قمار عاشقانه

مولانا پیش از دیدار با شمس، فقیه و عالم محتشمی بود و به تعبیر خود سجاده‌نشین باوقار و عالمی روحانی؛ و مسلط به علوم زمان خود و پس از دیدار با شمس، مولوی شد و از سجاده‌نشینی پا فراتر گذاشت:

زاهد بودم ترانه‌گویم کردی　　　میخوارهٔ بزم و باده‌جویم کردی
سجاده‌نشین باوقاری بودم　　　بازیچه کودکان کویم کردی[۱]

مولوی با آن شخصیتی که در خود فراهم کرد، آتش‌فشانی را می‌ماند که در جستجوی مفری است تا ذخیره‌های خود را آشکار سازد و تنها معجزه‌ی شمس همین بود که راه ظهور را نشان داد، انرژی او را انتشار داد و در وجودش روحی دمید که تمام آن علوم سرد و بی‌روح، طراوت و جوشش یافت و به خروش درآمد. شمس به مولانا توصیه کرد که باید این موانع شکفتگی خود را از پیش پای خود بردارد تا به موقعیتی که شایسته‌ی اوست دست یابد، والا او هم همانند عالمان دیگر خواهد بود. اولین مانع مولوی، گرفتاری وی در عرف بود، لذا لازم بود خود را از آن نجات بخشد و از قید چشم دوختن به تمجیدها و تحسین‌های دیگران که در آدمی شخصیتی کاذب به وجود می‌آورد، رهایی یابد. چه در این حال اگر شخص زود متنبه نشود،

ـــ Library. Inc, 383P.

۱- دیوان کبیر، رباعی ۱۷۱۶.

شاید هیچ وقت توفیق بیداری نیابد. شمس همان هشدارباشی بود که بر سر مولوی کشیده شد و او را از زندان عرف‌خواهی رهانید:

گفت که تو شمع شدی قبلهٔ این جمع شدی

شمع نیم جمع نیم دود پراکنده شدم[۱]

محبوبیت در چشم دیگران هم از دیگر موانع انفجار روحی است که شمس به مولانا تذکر داده بود:

گفت که شیخی و سری پیشرو و راهبری

شیخ نیم پیش نیم امر تو را بنده شدم[۲]

وقتی این موانع را کنار زد آنگاه آن تابش همیشگی در دلش پیدا شد و به «مولانا» تبدیل گردید:

تابش جان یافت دلم واشده بشکافت دلم

اطلس نوبافت دلم دشمن این ژنده شدم

زهره بودم ماه شدم چرخ دو صد تاه شدم

یوسف بودم ز کنون یوسف زاینده شدم[۳]

مولانا بقدری به شمس علاقه پیدا کرد که سراپای وجود خود را در تسخیر این عارف بزرگ یافت و او را نور مطلق و آفتابی از انوار حضرت حق شمرد و چنان حیران او شد و تمام رگ و ریشه و هوش و گوش خود را بدو سپرد و مست دیدار او گشت که به اعتراف خود، حتی توان وصف او را هم نداشت چنانکه خود گوید:

من چه گویم که رگم هوشیار نیست　　　شرح آن یاری که او را یار نیست[۴]

۱–دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳، بیت ۱۴۷۴۸.

۲– دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳، بیت ۱۴۷۴۹.

۳– همان، غزل ۱۳۹۳، ابیات ۱۴۷۵۴، ۱۴۷۶۰.

۴– مثنوی، دفتر ۱، بیت ۱۳۰.

مولانا چنان از دیدار شمس و آشنایی با او بهت‌زده شد که علاوه بر اینکه تمام هستی خود را فروخت و با یک دیدار همه هستی خود را در معرض قمار عاشقانه قرار داد و صد البته نه تنها از آن پشیمان نشد، بلکه همچنان قمار دیگری را آرزو داشت تا هر چیز غیرخدایی را ببازد و آنچه خدایی است را بیابد:

خنک آن قمار بازی که بباخت هرچه بودش
بنماند هیچش الا هوش قمار دیگر [1]

و برای همین بود که اندک بهانه‌ای باعث می‌شد تا دهان خود را به یاد شمس شیرین کند چنانکه اشاره کرده است:

چون حدیث روی شمس‌الدین رسید　　شمس چارم آسمان سر در کشید
واجب آید چونکه آمد نام او　　شرح رمزی گفتن از إنعام او[2]

مولوی در اثر ممارست با شمس، خود شمس دیگری شد؛ چه به تعبیر خودش آهن از تقرب به آتش اگر آتش نمی‌شود، اما آتش‌وش می‌شود. لذا مولوی هرچند شمس نشد، اما شمس شد و بلکه از شمس هم گذشت و در سایه عبادت الهی به شمس شمس‌ها؛ به خدا، واصل گردید و خلق و خوی او را در خود متجلی ساخت. مولوی تمام آیین مقامها را از دیدار با شمس‌الدین تبریزی یافته بود. لذا چون به دیدار او نایل آمد چنین سرود:

شمس و قمرم آمد سمع و بصرم آمد　　آن سیم برم آمد و آن کان زرم آمد
مستی سرم آمد نور نظرم آمد　　چیز دگر ار خواهی چیز دگرم آمد

۱- دیوان کبیر، غزل ۱۰۸۵، بیت ۱۱۴۲۱.

۲- مثنوی، دفتر ۱، ابیات ۱۲۳-۱۲۴.

آن راهزنم آمد توبه‌شکنم آمد — و آن یوسف سیمین‌بر ناگه به برم آمد
آن کس که همی جستم دیشب به چراغ اورا — امروز چو سنگ‌گل بر رهگذرم آمد
شمس‌الحق تبریزی نور تو در این دیده — مانده بینایی اندر نظرم آمد[1]

چون شمس را یافت تمام غم از دل برون کرد و جز شکر و شکر و نور و بصر هیچ نگفت و هرگز از یاد نبرد که قمرآفرین بهتر از خود قمر است. شکرساز زیباتر از شکر است و حتی شمس‌آفرین بهتر از خود شمس آسمان و شمس تبریزی است:

ای‌دوست شکر بهتر یا آنکه شکر سازد — خوبی قمر بهتر یا آنکه قمر سازد
ای باغ تویی خوشتر یا گلشن گل در تو — یا آنکه برآرد گل، صد نرگس‌تر سازد
ای‌عقل تو به باشی، دردانش ودر بینش — یا آنکه به‌هرلحظه صدعقل و نظر سازد
ای عشق اگر چه تو آشفته و پرتابی — چیزیست که از آتش برعشق کمر سازد
بی خود شدهٔ آنم، سرگشته و حیرانم — گاهیم بسوزد پر گاهی سر و پر سوزد
دریای دل از لطفش پر خسرو و پر شیرین — وز قطرهٔ اندیشه صدگونه گهر سازد
آن جمله گوهرها را اندر شکند درعشق — واز عشق‌عجایب راهم چیز دگر سازد[2]

مولوی نیک به یاد داشت که شمس به او توصیه کرده بود، جز عشق به هیچ چیز دیگر نیاندیشد و جز او هیچ چیزی «چیز دگر» محسوب نباید بشود:

من غلام قمرم غیر قمر هیچ مگو — پیش من جز شمع و شکر هیچ مگو
سخن رنج مگو سخن گنج مگو — ور از این بی‌خبری جامه مدر هیچ مگو
دوش دیوانه‌شدم عشق‌مرا دید و بگفت آمدم — نعره مزن جامه مدر هیچ مگو
گفتم ای عشق من از چیز دگرمی‌ترسم — گفت آن چیز دگر نیست دگر هیچ مگو
من به گوش تو سخنهای نهان خواهم گفت — تو به سر گوی بلی جز به سر هیچ مگو[3]

۱- دیوان کبیر، غزل ۶۲۳، ابیات ۶۵۹۴ تا ۶۵۹۸.
۲- دیوان کبیر، غزل ۶۲۸، ابیات ۶۵۵۷ تا ۶۵۵۱.
۳- دیوان کبیر، غزل ۲۲۱۹، ابیات ۲۲۵۳۲-۲۲۵۳۶.

افلاکی با تهور شرح می‌دهد که شمس را با موافقت پنهانی «فخر اساتید» یعنی علاءالدین پسر مولانا، کشتند. این تعبیر تا سالهای اخیر محل تردید بوده است، بسیار غریب به نظر می‌آید که عضوی از خانواده‌ی مولوی، مرتکب چنین جنایتی شده باشد. به هر حال این داستان غم‌انگیز را که در شب پنج شعبان ۶۴۵ / پنجم دسامبر ۱۲۴۷، اتفاق افتاد، می‌توان به طور تقریبی چنین بازسازی کرد که، مولوی و شمس تا دیروقت هم صحبت بودند، که کسی به در کوفت و شمس را به منظوری به بیرون خواست، او از اتاق به در رفت، کارد به او زدند و سپس او را به چاهی که پشت مدخل منزل بود و فروانداختند که آن چاه هنوز هم موجود است. سلطان ولد از این عمل آگاهی یافت با شتاب جسد را از چاه برگرفت و در گوری در همان نزدیکی به عجله کند و مدفون ساخت، آن را با گچ بیندود و سپس با خاک پوشاند. اطرافیان می‌کوشیدند که مرگ دوست را تا زمانی دراز از مولانا پنهان دارند. ولی در میان بعضی از مهمترین اشعار مولوی می‌توان پژواک این ضربه روحی و شاید دریافت ناخودآگاه او را از این حادثه احساس کرد:[1]

نه خاک است این زمین طشتی است پر خون　　ز خون عاشقان و زخم شهامت[2]

اما بعد از این که مولانا برای بار دوم آن شمس را در هاله‌ای از غیبت و در پس پرده‌های ضخیم و سهمگین ابرهای تیره و تار یافت، سراغ صلاح‌الدین زرکوب رفت. صلاح‌الدین آدم باسوادی نبود، ولی خوش‌مشرب و خوش‌دل بود و مولانا دختر خود را به عقد او درآورده بود.

صلاح‌الدین زرکوب سوادش آنچنان کم بود که کلمه «مبتلا» را «مفتلا» و «قفل» را «قلف» و «دیوار» را «دیفال» تلفظ می‌کرد. بالاخره این صلاح‌الدین زرکوب هم از دنیا رفت و مولوی دلسوخته‌ی دیگری پیدا کرد. البته اینها همگی شاگردان مولانا

۱- شکوه شمس، آن ماری شیمل، ترجمه حسین لاهوتی، ص ۴۱.

۲- همان

بودند و این شاگرد اخیر حسام‌الدین چلپی بود. وی اندیشمند صاحب ذوقی بوده و عامل اصلی سروده شدن مثنوی به شمار می‌رفته است. به طوری که بنا به نظر مولوی افسار شتر شعر مثنوی در اختیار داشت و به همین علت مولوی حسام‌الدین را از اقطاب الهی می‌دانست که قوت خود را از او می‌یافت و نور حق دل او را می‌تافت و به همین جهت، مولوی حسام‌الدین را ضیاءالحق گفته است:

زان ضیاء گفتم حسام‌الدین تو را | که تو خورشیدی و این دو وصف‌ها[1]
ای ضیاءالحق حُسام‌الدّین بیار | این سوم دفتر که سنت شد سه بار
قوتت از قوت حق می‌زهد | نه از عروقی کز حرارت می‌جهد
قوت جبریل از مطبخ نبود | بود از دیدار خلاقِ وجود[2]

عواقب خطرناک

فقها و علمای اهل سنت آن عصر در برابر مشی و اقدامات، واکنش‌های منفی نشان دادند و فتاوایی علیه او صادر و او را به ارتداد متهم و به واقع او را در مخمصه‌ای عظیم گرفتار کردند. با وجود آن که مولانا از علم و فقه به هیچ وجه از کسانی که علیه وی فتوا دادند پایین‌تر نبود، اما دست به خطری بزرگ زد که هیچ جبرانی برای آن نمی‌توانست پیش‌بینی کند. این خطر به قدری عظیم بود که تنها می‌توان از عاشقان و پیامبران و مؤمنان واقعی چنین خطری را سراغ داشت، بقول سورن کی‌یرکگور[3]: «ایمان خطر کردن است».[4] در اینجا نیز باید گفت که خطر عشق بالاتر از ایمان است؛ زیرا که در عشق به هیچ چیز حتی به آخرت نیز امیدی نیست، بلکه آن به طور کامل یک قماری است که هرگز نتیجه آن قابل پیش‌بینی نیست. نه

۱- مثنوی، دفتر ۴، بیت ۱۶.

۲- مثنوی، دفتر ۳، ابیات ۱، ۲، ۶.

3.Soren Kierkegard

۴- تفسیرهای زندگی، ویل‌دورانت، ترجمه‌ابراهیم مشعری، ص ۴۰۶، انتشارات نیلوفر، تهران ۱۳۷۲

چیز دیگر؛ که عاشق همه دار و ندار خود را در معرض قمار قرار می‌دهد و نه تنها احتمال بُرد نمی‌دهد، بلکه ممکن است که خود را نیز ببازد و مولانا دست به چنین قماری زد. مولانا حاضر شد تمام عواقب ارادت به شمس را بپذیرد و حتی از شنیدن خبری درباره وجود شمس مست می‌شد و به خاطر خبرهای دروغ صله‌هایی می‌داد. «مولانا ـ قدّس‌الله سرّه ـ را یکی خبر آورد که مولانا، شمس‌الدین را دیدم، مولانا هرچه پوشیده بود به وی بخشید. به مولانا گفتند که دروغ می‌گوید و خلاف است، این همه را چرا به وی بخشیدی؟ مولانا فرمود که این مقدار از جهت دروغش دادم، اگر راست گفتی، جان‌ها دادمی.»[۱]

مراحل سه‌گانه حیات مولوی

مولانا در حیات خود دو مرحله کلی را پشت سر گذاشته است؛ مرحلهٔ پیش از ملاقات با شمس و مرحله پس از ملاقات با او؛ برای مرحلهٔ اول می‌توان ویژگی‌های ذیل را برشمرد:

۱- در دوران کودکی دارای هوش و استعداد فوق‌العاده بوده است و ژرف‌اندیشی و تعمق در امور و روابط پدیده‌ها و پرواز در عالم خیال، تصویرسازی از خدا و سایر امور غیبی از ویژگی‌های اصلی این دوره به شمار می‌رود.

۲- در دوره جوانی و میانسالی، مولانا عالمی محتشم شده و دارای وقار و متانت عالمانه بوده است، به طوری که مورد احترام تمام دانش‌طلبان و فرهنگیان جامعه قرار گرفت. اندک اندک گرایش عرفانی در روح و دل مولانا و گرایش پیدا کردن شخصیت مولوی در وی ذخیره شد و ازجمله‌ی دیگر مشخصه‌های دورهٔ میانسالی مولانا گردید. درواقع این دوره را می‌توان مقدمهٔ تحول و دگرگونی مولانا پس از

۱- زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد، بدیع‌الزمان فروزانفر، ص ۸۰ (با اندک تصرف)

دیدار شمس دانست.

مرحلهٔ دوم، دوره پس از ملاقات با شمس است که تحول عظیمی در زندگی او پدید آورد، حتی خود شمس نیز به استعداد تحول‌پذیری مولانا واقف بود و با جرقه‌ای در خرمن او آتش عشق زد و او به همه چیز حتی به تحصیل و تدریس نیز پشت پا زد. جالب اینجاست که در مقالات شمس تبریزی از مولانا سه تصویر آرایه شده است که نمایانگر مراحل سه‌گانه تحول روحی او در اتصال با شمس است: مولانایی که خامی دارد و هنوز یکسره از خود تهی نشده است و به تحصیل و تسلط خویش بر علوم متداول می‌نازد؛ و مولانای دیگری که سرتاسر وجودش در شمس غرق گشته و از خود به دیگری می‌پردازد. در این تصویر مولانا را تنها از روزنه چشم پیر تبریز می‌توان تماشا کرد و آن تصویر مولانایی کامل مکمل است که هنوز فعلیت پیدا نکرده و در مرحله انکشاف و ظهور می‌باشد.[1] خود مولانا در اشاره به مرحله دوم که غرق شمس تبریزی شده است، می‌گوید: «تا با تو آشنا شدم این کتابها در نظرم بی‌ذوق شده است».[2] اما تصویر سوم، از مولانایی است که به کمال رسیده است و این کمال‌یافتگی دوگونه صورت گرفته است: مرحله اول، تا زمانی بود که مولانا تنها به خود می‌پرداخت و کمالاتش بروز داده نمی‌شد و دیگران از فیض وجودی‌اش محروم بودماند؛ یعنی مولانا تنها خود را می‌پایید و با خود حدیث نفس می‌گفت و به تماشای زیبایی درونش اکتفا می‌کرد بی آنکه در فکر شکرریزی به شکرطلبان روزگارش باشد و لبهای روزه‌داران را به گفتارهای معنوی خوش و تر نماید.

مرحله دوم، نیز درواقع همان بود که خورشید وجود مولوی از پس ابرهای خلوت‌گزینی بیرون آمد و طلوع کرد و نور نور نور شد که در تعریف نور گرفته‌اند: «النور ظاهر بنفسه و مظهر لغیره» یعنی نور خود پیدا و نمایان‌ساز دیگران است.

۱- شمس تبریز، محمدعلی موحد ص ۱۴۵.

۲- همان، ص ۱۴۶، نقل از مقالات، ص ۱۸۶.

در اینجا بود که مولوی آفتاب عالم‌تاب شد و عالمیان از این مرحله به بعد از فیض وجود او بهره‌مند شدند و بر خوان نعمت او حاضر گشتند. اگر به آثار مولانا هم نگاه کنیم کم و بیش این وضعیت معلوم می‌شود، اما مولوی در صورت کلی سه دورهٔ کوه‌صفتی، دریاصفتی و خورشیدصفتی را پشت سر گذاشت. مولوی وقتی در کنار شمس بسر می‌برد کوه بود و در اوج تعالی علمی، تنها افراد اندکی می‌توانستند بر بلندای او آشیانه سازند و با او داد هم‌آوایی ساز کنند، اما چون به شمس رسید و چهرهٔ دیگر را در آثار خود نیز نمایان کرد، ـ در مثنوی ـ به سان دریاست به طوری که هیچ موجودی را از نعمت محروم نمی‌سازد؛ نزدیکان را آب می‌دهد و شناگران ماهر. تجلی او در مثنوی بسان یک دریای با عظمت است، زیرا که اگر شخص به ظاهر آن قانع باشد داستانهای دلنشین مثنوی، او را بس خواهد بود. اما اگر طالب گوهر و مروارید باشد باید به زبان مولوی آشنا شود تا به عمق و سرّ داستانها توفیق یابد. خلاصه اینکه اگر نیک بنگرد از عصاره‌ی مثنوی دو کلمه به دست خواهد آورد؛ عشق و عرفان.

مولوی در دیوان کبیر چون خورشیدی سوزان و رخشان است و به تعبیر دیگر دیوان کبیر، عشق و حقیقت محض است و نشان از کمال پختگی مولانا دارد. در این دیوان سراسر نشاط و شور است و جز پویایی و لاابالی‌گری تاخت و تاز بی حد و حصر و بی قید و بند بودن به چشم‌اندازهای دیوی چیزی نمی‌توان یافت. برای نمونه به این غزل می‌توان اشاره کرد:

دگرباره بشوریدم، بدان سانم، به‌جان تو	که‌هربندی‌که‌بربندی، بدرانم به جان تو
من آن دیوانه‌ی بندم که دیوان را همی بندم	زبان مرغ می‌دانم، سلیمانم به جان تو
نخواهم عمر فانی را تویی عمر عزیز من	نخواهم جان پرغم را، تویی جانم به جان تو
چو تو پنهان شوی از من، همه تاریکی وکفرم	چو تو پیدا شوی بر من، مسلمانم به جان تو
گر آبی خوردم از کوزه خیال تو در او دیدم	وگر یک دم زدم بی تو، پشیمانم به جان تو

اگر بی تو بر افلاکم، چو ابر تیره غمناکم
وگر بی تو به گلزارم، به زندانم، به جان تو

سماع‌گوش من نامت، سماع هوش من جامت
عمارت کن مرا، آخر، که ویرانم به جان تو

درون صومعه مسجد تویی مقصودم ای مرشد
به هر سو رو بگردانم، بگردانم، به جان تو

سخن با عشق می‌گویم که او شیر و من آهویم
چه آهویم که شیران را نگهبانم به جان تو

ایا منکر، درون جان مکن انکارها پنهان
که سرّ سر نبشتت را فروخواتم به جان تو

چه خویشی کرد آن بی‌چون عجب با این دل پرخون
که ببریدست آن خویشی ز خویشانم به جان تو

تو عید جان قربانی و پیشت عاشقان قربان
بکش در مطبخ خویشم که قربانم به جان تو

ز عشق شمس تبریزی، ز بیداری و شبخیزی
مثال ذرهٔ گردان پریشانم به جان تو[1]

مولوی و نوخواهی

مولانا از جمله اشخاصی بود که در درون خویش چشمه‌هایی یافت و از طریق اشک این چشمه‌ها را جاری کرد و آن را به دریای مواجی مبدل ساخت به طوری که همیشه در تلاطم و تموج بوده است. بنابراین تنها کسانی می‌توانند از تازگی دم زنند که علاوه بر تنوع‌طلبی در درون خود، زمینه‌های آن را فراهم سازند. مولانا از زمرهٔ آدمیانی است که از طریق تمرین تشنگی به آب حیوان دست یافته است. این آب حیوان چیزی جز وصل به دریای بیکران خداوند نیست؛ خدایی که خود نو به نو می‌شود و هر روز مشغول کاری است؛[2] گاه مشبه را موحد و موحد را مصور می‌سازد؛[3] او موجودی است که بی‌نهایت زیبایی و بی‌نهایت تازگی دارد.

۱- کلیات شمس (دیوان کبیر)، غزل ۲۱۶۲.

۲- «کل یوم هو فی شأن» (الرحمن / ۲۹).

۳- که مشبه را موحد می‌کند / که موحد را صور ره می‌زند

(دفتر دوم، بیت ۸۵)

اگر مولوی در سخنش تازگی است نتیجه نوری است که از جانب حضرت محبوب در او تابیده است. اگر او عید را دوست دارد از آن جهت است که عید روزی است که در آن آدمیان لباس کهنه از تن خود به در می‌کنند و جامه‌ی نو می‌پوشند و نیز از این جهت است که مولانا خود را «عید»ی و «اهل عید» خوانده است و عید را وسیله‌ی شکستن قفل‌ها می‌داند.

بازم آمدم چون عید نو تا قفل‌زندان‌بشکنم　　وین چرخ مردم‌خوار را چنگال‌ودندان بشکنم[1]

درواقع باید گفت که مولانا تجربه‌ی نوگرایی و نوخواهی را بارها پشت سر گذاشته است و همین را در سخنان خود به ودیعت نهاده است، او همواره از سخن نو دم زده و آن را در اشعارش نمایان کرده است. بدین‌جهت است که همواره نهیب می‌زند که سخن تازه بگویید تا از طریق آن جهانی را تازه کنید و بر این مبناست که وقتی سخنی تازه گفته شود، یقیناً ارواح را با طراوت خواهد کرد و پایه‌های انسان و جامعه و جهانی نو را پی‌ریزی می‌کند.

هین سخن تازه بگو تا دو جهان تازه شود　　وارهد از حدّ جهان بی حد و اندازه شود[2]

تنوع و تازگی مثنوی از این جهت قابل تبیین و توجیه است چه، مولوی خدا را در حال خلق نو می‌دانست و خود همیشه در حال «نو شدن» بوده است. اگر مولانا این عنصر را نداشت قطعاً سخنش نمی‌توانست تا این اندازه پایدار بماند. اگر به اصل داستانهای مثنوی که در منابع مختلف آمده است؛ توجه کنیم؛ متوجه می‌شویم که آنها بی‌اندازه بی‌روح‌اند و انگیزه‌ای برای مطالعه در آدمی به وجود نمی‌آورند، اما وقتی همین داستانها به دست کیمیاگر مولانا می‌افتد چنان طراوت و تازگی پیدا می‌کند که آدمی شایق و علاقمند می‌شود، تا داستانها را تا به آخر بخواند.

۱- دیوان کبیر، فروزانفر، ج ۲، غزل ۱۳۷۵، بیت ۱۴۵۲۴.

۲- دیوان کبیر، فروزانفر، ج ۲، غزل ۵۸۱۳.

کاملی گر خاک گیرد زر شود   ناقص ار زر برد خاکستر شود[۱]

چنانکه پیشتر یادآور شدیم مبنای تازه‌پروری مولانا آن است که او خود را چون نی‌ای می‌داند که بر لبهای خداوند قرار گرفته است و خداوند با دم تازه‌ای که دارد بر آن می‌دمد تا تازه‌تر از تازه‌تری فرا رسد؛ اما در عین حال این را هم می‌دانست که او همان نی است و هر چه ظرفیتش بالاتر رود به همان اندازه طراوت و زیبایی‌اش بیشتر می‌شود.

دم که مرد نایی اندر نای کرد   درخور نای است نه در خورد مرد[۲]

مولوی، دریا و تازگی

مولانا به دریای تنوع الهی متصل بود و از این جهت است که دریا تا این اندازه برای او مهم و زیبا جلوه می‌کند. دریا اولاً پاک‌کننده، ثانیاً تازگی‌بخش و ثالثاً حیاتبخش است. علاوه بر این، دریا نماد حق و حقیقت است و هرگز کهنه و گندیده نمی‌شود. نیز دریا نماد و نشانگر مطلق است و مولوی خود را چنان غرق آن یافته بود که حتی برخی اوقات توانایی وصف آن را هم از کف می‌داد، با این وجود رهایی و خلاصی از دریا برایش ناممکن بوده است؛ زیرا وی به مرتبه‌ای رسیده بود که حال او را غیر از دریا کسی دیگر نمی‌توانست بداند. و خلاصه اینکه او هم‌مانند سایر عرفا هستی مطلق را به دریا تشبیه کرده است.

یکی دریاست هستی نطق ساحل   صدف حرف و جواهر دانش دل[۳]

به لحاظ اهمیتی که دریا در اندیشه‌ی عرفانی مولوی دارد، لب دریا نیز از اهمیت بالایی برخوردار است. وقتی مولوی می‌گوید: «لب دریا» منظورش چنانکه اشاره کردیم «لب دریای وحدت وجود» است که با «الا» بیان شده است که هم به مفهوم

۱- مثنوی، دفتر ۱، بیت ۱۶۰۹.   ۲- همان، دفتر ۲، بیت ۱۷۹۳

۳- گلشن راز، ص ۴۵۰.

حق تعالی و هم هستی و حقیقت محض است و الوهیت محض همو است، هرچند که می‌توان مقصود مولانا را از کاربرد «لب دریا» همان «لب محبوب» درنظر گرفت؛ یعنی هرچند که در ظاهر لب دریا را مراد دارد، اما درواقع لب دریای هستی محبوب محتشم را قصد کرده است.

من چو لب گویم، لب دریا بود　　　من چو لا گویم، مراد الا بود[1]

این نکته را باید بدانیم که لب در اصطلاح عرفانی همان نفس رحمانی است که بر همه موجودات افاضه وجود می‌دهد و به صورت اشیاء تجلی پیدا می‌کند.

مولانا و سایر عارفان و تجربت‌اندیشان دینی هم ماهیان دریای وجود هستی‌اند که در آن شنا می‌کنند و برخوردار از هستی محض هستند و از خشکی اختلافات و نزاع‌ها رهیده‌اند و دریایی‌اند و مشغول شیرین ساختن خود از بحر قندند که آن درواقع همان اسرار و معارف بی انتهای الهی است.

مولانا پاک‌بخشی دریا

دریا پاک است و در اثر تماس با چیزهای دیگر هرگز نجس نمی‌شود، بلکه هر نجسی را پاک می‌سازد.

کی شود دریا ز پوز سگ نجس　　　کی شود خورشید از پف منطمس[2]

و نیز:

جمله پاکیها از آن دریا برند　　　قطره‌هایش یک به یک میناگرند[3]

حیات‌بخشی دریا

چیست جان کندن سوی مرگ آمدن　　　دست در آب حیاتی نازدن

۱- مثنوی، دفتر ۱، بیت ۱۷۵۹

۲- همان، دفتر ۶، بیت ۲۰۷۹

۳- همان، دفتر ۵، بیت ۱۸۸۱.

خــلق را دو دیـده در خـاک و مـمات | صـــد گـمان دارنــد در آب حـیات
چـونک هـیزم بـازگیری نـار مُرد | زانکــه تــقوا آب ســوی نـار بـرد[1]

و نیز:

ماهیان را نقد شد از عین آب | نان و آب و جامه و دارو خواب

حقیقت‌نمایی

بند کن چون سیل سیلانی کند | ورنــه رســوایـی و ویـرانـی کند
من چه غم دارم که ویـرانـی بـود | زیــر ویــران گـنج سلطانی بود
غرق حق خواهد که باشد غرق‌تر | همچو موج بحر جـان زیـر و زبـر
زیــر دریـا خـوشتر آیـد، یـا زبـر | تیر او دلکش‌تر آیـد یـا سـپر [2]

و نیز:

کیست ماهی چیست دریا در مثل | تــا بــدان مــاند مـلک عـزوجل
صد هزاران بحر و ماهی در وجود | سجده آرد پیش آن اکرام و جـود
چــند بــاران عـطا باران شـده | تا بـدان آن بـحر درافشان شـده
چــند خــورشید کــرم افــروخته | تا که ابـر و بـحر جـود آمـوخته [3]

پس دریا نماد حقیقت است.

آب دریــا را خَکَــم سـازید حـق | تا که ماند کی برد زین دو سبق[4]

مولانا ترک گل کرد و سوی بحر آمد و بدینسان از زندان کف هستی رهید:

تــرک گــل کــرده ســوی بـحر آمـده | رســته از زنــدان گــل بــحری شده
آب ما مـحبوس گـل مـاندست هـین | بـحر رحـمت جـذب کـن مـا راز طـین
بــحر گــوید مـن تـو را در خـود کشـم | لیک مــی‌لافی کــه مــن آب خـوشم

۱- همان، دفتر ۱، ابیات ۲۶۸۹، ۲۶۸۸، ۲۷۰۵.
۲- همان، ص ۱۰۷-۱۰۶.
۳- همان، ج ۲، ص ۳۹۶.
۴- همان، ج ۱، ص ۳۲.

آب گـــل خـــواهـــد کـــه در دریـــا رود　　گـــل گـــرفته پـــای آب و مـــی‌کشد[1]

از آنجا که مولوی چون لذت دریایی شدن را چشیده است، همه آدمیان را دعـوت می‌کند تا به دیدن کف روی دریای هستی قناعت نکنند و به دریا بیندیشند و بدان پرسند و در حق غوطه خورند و حسرت جدایی نبرند.

بحر را پوشید و کف کرد آشکار　　بـاد را پـوشید و بـنمودت غـبار

کف همی بینی روانه هر طرف　　کف بی دریـا نـدارد مـنصرف[2]

منظور از کف نیز همان ظواهر و حواس آدمـی است کـه مـولانا بـه گـذشتن از آن می‌خواند.

کف به حس بینی و دریا از دلیل　　فکر پنهان آشکـارا قـال و قـیل[3]

مولانا چنان آدمیان را به سوی دریا می‌خواند که اگر بدان رسند به واقع پاکباخته‌اند و در حقیقت خدا آنان را خواسته و بازخریده است و از فروختن به ثمن بـخس نگـه داشته است.

اللـــه اللـــه گـــرد دریـــا بـازگرد　　گرچه باشند اهل دریـا بـاز زرد

تا که آید لطف بـخشایش‌گری　　سرخ گردد روی زرد از گوهری[4]

مولانا همواره موجودات بی‌پایان چون فرشتگان را شنوندگان و بـه عـبارت دیگـر خورندگان سخن خود می‌دانست و درواقع چون خاموش می‌گشت اعتراض آنان را می‌شنید.

سخنم خورِ فرشته است من اگر سخن نگویم　　ملک گرسنه گوید که بگو خـموش چـرایـی؟[5]

وی آدمیان را نیز دعوت می‌کرد، تا چون بطان (مرغابی‌ها) دل به دریا زنند و از آن غافل نمانند و چنین می‌گفت که دریا، وجود و هستی بطان است و ما همان بطانیم

۱- همان، ج ۲، ص ۱۲۸.

۲- همان، دفتر ۵، ابیات ۱۰۳۰-۱۰۲۷.

۳- همان، ج ۳، ص ۶۵.

۴- همان، ص ۲۳۰.

۵- دیوان کبیر، ج ۶، غزل ۲۸۳۸، بیت ۳۰۱۴۴.

که در خشکی تن گرفتار آمده‌ایم.

مــادر تــو بــط آن دریــا بُــدست　　　دایه‌ات خاکــی بــدو خشکــی‌پرست
مــیل دریــا کــه دل تــو انــدر است　　　آن طـبیعت جـانت را از مـادر است
دایــه را بگــذار بـر خشک و بـران　　　انـدرا در بـحر مـعنا چـون بـطان
گــر تــو را مــادر بـترساند ز آب　　　تو مترس و سوی دریا ران شـتاب[1]

وقتی شخص به دریا متصل شود مثل دریا همچنان جوشان و خروشان خواهد ماند و هرگز کاستی نخواهد یافت. مولانا بسان دریا بود که هرگز با نابودی و پایانی سر سازگاری نداشت. او خود می‌گفت که تکرار کاربرد «قل» در قرآن اشاره به آن است که هر اندازه از آن آیات الهی بخوانند هرگز پایان نخواهد پذیرفت. این معنا را قرآن تأیید کرده و فرموده است: «قل لوکان البحر مداداً لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفذ کلمات ربی»؛[2] «ای پیامبر به امت بگو اگر دریا برای نوشتن کلمات پروردگار من مرکب شود پیش از آنکه کلمات الهی به آخر رسد دریا خشک خواهد شد.»

یکی دیگر از مبناهای نوخواهی آن است که شخص به بی‌نهایت متصل شود والا منبع محدود پایان‌پذیر و یا تکرارپذیر خواهد بود. از آنجایی که او به دریای علم الهی متصل شده، لذا هرچه می‌گفت پایان نمی‌پذیرفت.

گــر شــود بـیشه قـلم دریـا مـداد　　　مـثنوی را نـیست پـایانی امـید
چون نماند خاک و بودش جف کند　　　خاک سازد بحر او چـون کـف کـند
چــون نـماند بـیشه و سـر درکشـد　　　بــیش‌ها از عـین دریـا سـر کشـد
بــهرِ ایـن گـفت آن خـداونـد فـرج　　　حـدِّ ثـوا عــن بـحرنا اذ لا حـرج[3]

پس مولانا چون به دریای عدن الهی متصل شده است، لذا از کاربرد بی حد و حصر

۱- مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۷۶۷، ۳۷۶۸، ۳۷۷۰.
۲- کهف / ۱۰۹.
۳- مثنوی، دفتر ۶، ابیات ۲۲۴۷، ۲۲۴۹، ۲۲۵۰ و ۲۲۵۱.

معرفت و گفتارش نمی‌هراسد و با قاطعیت تمام «هل من مزید» می‌گوید:

متصل چون شد دلت با آن عدن هین بگو مهراس از خالی شدن
امر «قل» زین آمدش کای راستین کم نخواهد شد بگو دریاست این[1]

احمد (ص) نیز چون دریایی بود، هرگز از طلب گفتار نمی‌هراسید؛ زیرا که او خود دریا بود و به دریاییان درس بی‌انتهایی می‌آموخت:

زآن سبب قل گفته‌ی دریا بود هرچه نطق احمدی گویا بود
گفته او جمله درّ بحر بود که دلش را بود در دریا نفوذ[2]

فرار از دست طاعنان و بدخواهان

اطرافیان مولانا، او و شمس را به حال خود رها نکردند و آنان را چنانکه اشاره شد در معرض اتهامات خردکننده‌ای قرار دادند، تا جایی که مولانا مجبور به فرار شد. شمس از دو سو مورد طعن طاعنان و سرزنش جاهلان قرار گرفت، از یک سو مردم عوام که از حال او و مولانا بی‌خبر بودند و بر اثر ناآگاهی زبان به سرزنش می‌گشودند و از سوی دیگر مریدان مولانا، شمس را به سختی افکندند به طوری که شمس از غوغای آنان و سایر مردم عوام به تنگ آمد و راه سفر در پیش گرفت و با این کار باعث پریشان‌خاطری مولانا شد. فرزند مولانا خود سلطان ولد را، در طلب شمس روانه کرد، تا شاید بتواند او را به قونیه بازگرداند، تا لحظه‌ای از دیدارش محظوظ شود و به آرامش روحی و معنوی دست یابد؛ اما مریدان با آنکه پیشتر توبه‌ها کرده و تحفه‌ها آورده و سرها سپرده بودند، باز بدسری و بدسگالی پیش گرفتند و تاب پیوستگی و تجدید عهد دوام و صحبت آنان (شمس و مولانا) را نیاوردند و از ره

۱- مثنوی، دفتر ۵، ابیات ۳۱۹۷-۳۱۹۸

۲- همان، دفتر ۶، ابیات ۸۱۵-۸۱۶

ستیز وارد شدند و همین باعث شد تا شمس در جواب درخواست سلطان ولد بگوید: «این بار چنان خواهم رفتن که هرگز اثری از من یافته نشود...»

سلطان ولد در جستجوی شمس بسیار کوشید، اما دست خالی و مأیوس بازگشت و این هجران باعث شد تا مولوی وعظ و تدریس و مریدپروری را رها کند و عاشقی و دیوانگی در پیش گیرد و همین عامل موجب سرایش دیوان کبیر را فراهم آورد.

فراق شمس

هجران شمس باعث آشفتگی خاطر مولانا شد و آن مرید دلباخته هفت سال (۶۴۵-۶۵۲) با این وضع به سر برد، تا اینکه جانشینانی برای خود یافت و مولانا با الحان گوناگون، غم و اندوه درونی خود را از این مسأله نشان داده است که بسیار سوزناک است. وی وقتی می‌شنید که شمس در جایی دیده شده است به پسرش می‌گفت: «برو تا شاید خبری از او بیابی».

بروید ای حریفان بکشید یار ما را — به من آورید آخر صنم گریزپا را
به ترانه‌های شیرین به بهانه‌های زرین — بکشید سوی خانه شه خوب و خوش‌لقا را
وگر او به وعده گوید که دمی دگر بیایم — همه وعده مکر باشد بفریبد او شما را
برو ای دل سبک‌رو به یمن به دلبر من — برسان سلام و خدمت تو عقیق بی‌بها را

مولانا دوبار به شام سفر کرد و در دیوان کبیر ابیاتی یافت می‌شود که مولانا خیال سفر سومی را هم داشته است، زیرا شنیده بود که شمس در دمشق اجلال نزول کرده است. مولانا چنین آهنگ سفر دمشق کرد:

ما عاشق و سرگشته و شیدای دمشقیم — جان داده و دل بسته‌ی سودای دمشقیم
از روم بتازیم سوم بار سوی شام — کز طره چون شام، مطرای دمشقیم

مخدومی شمس‌الحق تبریز گر آنجاست　　مولای دمشقیم و چه مولای دمشقیم[1]

مولانا در غم شهادت شمس سوگواری عظیمی کرد و در رثای آن یار دیرین و حیات‌بخش، اشعار سوزناکی گفت که در منابع ضبط شده است و برای آگاهی به دو نمونه از آنها اشاره می‌شود:

جانا به غریبستان چندین به چه می‌مانی؟　　بازآ تو از این غربت، تا چند پریشانی
صد نامه فرستادم، صد راه نشان دادم　　یا راه نمی‌دانی، یا نامه نمی‌خوانی
بازآ که در آن مجلس قدر تو نداند کس　　با سنگدلان منشین، چون گوهر این کانی
ای از دل‌وجان رسته، دست از دل و جان‌شسته　　از دام جهان جسته، بازآ که ز بازانی[2]

و نیز:

دریغا کز میان ای یار رفتی　　به درد و حسرت بسیار رفتی
ز حلقه دوستان و همنشینان　　میان خاک و مور و مار رفتی
کجا رفتی که پیدا نیست گردت؟　　زهی پرخون زهی، کین بار رفتی[3]

فقدان شمس به قدری در روح مولانا اثر گذاشت که حتی به حسام‌الدین خطاب گفت: از این به بعد از شمس نام نبر که طاقت فراق او را از کف داده‌ام.

فتنه و آشوب و خونریزی مجو　　پیش از این از شمس تبریزی مگو[4]

بعد از اینکه شمس را از مولانا گرفتند، مولانا با غم و اندوه فراوان در وصف او چنین سرود:

جان من است او هی مزنیدش　　آن من است او هی مبریدش
آب من است او نان من است او　　مثل ندارد باغ امیدش
متصل است او معتدل است او　　شمع دل است او پیش کشیدش

۱- کلیات شمس، ابیات ۱۵۷۲۷، ۱۵۷۲۹، ۱۵۷۳۰.
۲- مولانا جلال‌الدین،گولپینارلی، ص ۱۶۳-۱۶۴.
۳- همان، ص ۱۶۴.　　۴- مثنوی، بیت ۱۴۲.

نک شه هادی زآن سوی وادی — جانب شادی داد نویدش
داد زکاتی زآب حیاتی — شاخ نباتی تا به مزیدش[۱]

بر این اساس مولانا آرزو کرد که ای کاش اشک چشمش دریا می‌شد، تا آن را نثار محبوب و مراد خود می‌کرد:

ای دریغا اشک من دریا بُدی — تا نثار دلبر زیبا بُدی[۲]

در اینجا لازم است این سؤال مطرح شود که مولوی با وجود علم و اطلاع کافی از آینده خود، چرا حاضر شد به چنین خطری عظیم دست زند و تمام طعن‌ها و نفرین‌ها را بر خود هموار سازد، ولی هرگز از خواسته خود دست نکشد؟ در پاسخ بدان باید گفت که آدمی تا زمانی که چیز مهمتر و بهتری به دست نیاورد هرگز حاضر نیست موجودی‌های خود را از دست بدهد. مگر آسان است که آدمی مقامات دنیوی و اقتدار اجتماعی خود را ارزان از دست بدهد! یعنی همین موقعیتها است که شخصیت آدمی را می‌سازند؛ اما مولانا نه تنها تمام این موقعیتها را بلکه بنا به توصیه شمس حتی علوم را هم کنار گذاشت. پس معلوم می‌شود که مولانا چیز عظیم‌تری یافته بود که به این آسانی حاضر شد، تا نه تنها هستی بلکه شخصیت، حشمت و علوم خود را نیز کنار نهد.

بی تردید هیچ عالم و فقیهی حاضر نمی‌شود، کاری کند که به موقعیت علمی و اجتماعی‌اش خدشه‌ای وارد شود. اما مولانا که در رشته‌های علمی رایج آن روزگار صاحب‌نظر بود و در علم فقه حنفی فقیه مبرزی به‌شمار می‌رفت، حاضر شد که تمام آنها را به تعبیر زیبای حافظ به یک نظر ببازد.

اهل نظر دو عالم در یک نظر ببازد — عشق است و داو اول بر نقد جان توان زد[۳]

اما این نظربازی و آن باختن جان و سر و دنیا و آخرت به وعده‌ی وصال، حاصل

۱- دیوان کبیر، فروزانفر، ج ۳، غزل ش ۱۲۸۰، ابیات: ۱۳۵۲۲، ۱۳۵۲۳، ۱۳۵۲۵، ۱۳۵۲۹، ۱۳۵۳۰.
۲- مثنوی، دفتر ۱، بیت ۱۷۱۴.
۳- دیوان حافظ، غزل ۱۵۰.

می‌شود.

گر دولت وصالش خواهد دری گشودن سرها بدین تخیل بر آستان توان زد[1]

زیرا دیدن حتی یک موی مجعد یار به این خطر می‌ارزد و می‌چربد.

شد رهزن سلامت زلف تو وین عجب نیست گر راهزن تو باشی صد کاروان توان زد[2]

(در مباحث آتی به تحلیل دستاوردهای مولانا خواهیم پرداخت)



۱- همان

۲- همان.

فصل دوم: تحلیل تجربه های عرفانی

معنا و مفهوم تجربه‌های عرفانی

پیش از پرداخت به تحلیل تجربه‌های عرفانی مولانا لازم است، در ابتدا به تعریف و تلقی‌های مختلفی از تجربه‌های عرفانی اشاره گردد، تا بدین ترتیب چارچوب قضیه مشخص شود.

والتر ترنس استیس[1] در تعریف تجربه عرفانی می‌نویسد: «تجربه عرفانی اتحاد عارفانه با آفریننده جهان است»؛[2] یعنی شخصی که توفیق چنین تجربه‌ای را می‌یابد درواقع به اتحاد با خداوند دست یافته است. البته این اتحاد مراتب مختلفی دارد؛ مرتبه اول این است که شخص عارف جلوه‌ی الهی را در طبیعت می‌بیند و دیگر اینکه شخص در وجود خود برخی از صفات الهی نظیر رحمت الهی یا خوف خداوندی و... را در خود متجلی می‌سازد؛ و نیز ممکن است که به مرحله‌ای دست یابد که بتواند گروهی از اوصاف الهی را در خود متحقق سازد و حتی ممکن است به

1.Walter Trence Stace

۲- عرفان و فلسفه، صص ۲۷-۲۸.

گفتگو با حضرت خداوند نایل آید.

به طور کلی باید گفت که «عرفان بخشی از طریقه‌ی بازگشت آدمی به منبع و سرچشمه‌ی اصلی هستی است و هدف آن ایجاد اتحاد با خدا یا امر قدسی است که در چهار مرحله می‌توان بدان دست یافت: متوقف ساختن امیال بدنی، تصفیه اراده، اشراق و روشن‌بینی ذهنی ـ دماغی وحدت با خداوند.»[1] بنا بر تجربه عرفانی، شخص عارف از لحاظ نظری بر این اصل معتقد است که جهان دو لایه دارد: لایه‌ای ظاهری و لایه‌ای باطنی که اغلب آدمیان با لایه ظاهری در ارتباطند و آن را تجربه می‌کنند، اما عارف از آن لایه عبور می‌کند و ره به جایی می‌برد که عموم مردم توفیق آن را ندارند. «عارفان می‌پندارند که حقیقت تحت تجربه‌ی عادی نهفته است؛ تجربه‌ی کشف و عیان عارفانه چنان توصیف‌ناپذیر است که هیچ کوششی را برای بیان متعارف برنمی‌تابد. عارفان دینی کوشیده‌اند، تا تجربه‌شان را به شکل مناجات یا راز و نیاز پدیدار کنند.»[2] اساسی‌ترین منبع تجربه عرفانی قلب آدمی است و آنان که به قلب خود نپرداخته، در صفای آن نکوشیده و به زدودن زنگارهای آن اهتمام نورزیده‌اند، هرگز توفیق تجربه‌ی عرفانی را نداشته و نخواهند داشت. درواقع خداوند به گونه‌ای در هستی متجلی است که هیچ پرده‌ای روی آن را نگرفته است؛ چهره‌ی زیبای آن تمام هستی را تحت تأثیر و تشعشع خود قرار داده است، اما تنها موجوداتی می‌توانند آن را انعکاس دهند که توانایی آن را به دست آورده‌اند. پس تنها صفای دل لازم است تا آن زیبایی را انعکاس دهد. اگر دل صفا یابد قطعاً موجودات واقعی و همه عالم، نمایان خداوند خواهد شد.

آینه‌ات دانی چرا غماز نیست   چونک زنگار از رخش ممتاز نیست[3]

عارفان، نگرش شهودی (عرفانی) نسبت به معرفت دینی دارند و شهود قلبی را منبع

---

1. *Encyclopedia Britanica*, Vo 126, P. P. 582-583

۲- درآمدی به فلسفه، رندل، ص ۱۱۵.   ۳- مثنوی معنوی، دفتر ۱، بیت ۳۴

موثق برای درک حقایق دینی است و نیز آن را راه وصول به ژرفای گفتارهای دینی می‌دانند و در مواردی هم به ذکر پاره‌ای از دلایل عقلی و فلسفی می‌پردازند. این دلایل هرگز مبنای اعتقاد و ایمان افراد تلقی نمی‌شود. عارف به همه امور و حتی به دین از نقطه نظر عرفانی می‌نگرد و در اعمال دینی تجربه‌های عرفانی را می‌آزماید. «تجربه دینی از چشم‌انداز زیباشناختی نیز قابل تمیز است چرا که تجربه دینی متضمن تسلیم و اخلاص نسبت به خداست، در حالی که تجربه زیباشناختی در درک لذت بردن از کیفیات، اشکال، الگوها و نمونه‌های مربوط به زیباشناختی متمرکز است که درواقع شامل موضوعات طبیعی، کارها (آثار) و هنرها می‌شود.»[1]

مبانی تجربه‌های عرفانی

یکی از مبانی‌هایی که در تجربه عرفانی می‌توان از آن یاد کرد، این است که بین انسان و خدا قرابت ذاتی وجود دارد، یعنی آدمی در اصل و اساس به خداوند وابسته است و اگر تمام توان روحی خود را جمع کند و به نهایی‌ترین این مراحل تجربه‌ی عرفانی دست یابد، می‌تواند از وحدت عرفانی با خدا دم زند و مدعی دستیابی به قرب الهی شود.

قرب الهی در اینجا تفسیری جداگانه دارد؛ عارفان علاقمندند تا قریب را به معنایی غیر از نزدیکی مکانی و زمانی تعریف کنند. اما قرب در این معنا نوعی نزدیکی اخلاقی است که از طریق اجرای اوامر الهی حاصل می‌شود، درست برخلاف دوری از خداوند که نتیجه نافرمانی از دستورهای اوست. این قرب از دیدگاه عارفان گاهی به عنوان «قرب صفات» وگاهی نیز به «قرب اسماء الهی» اطلاق می‌شود. در قالب شریعت اسلامی ـ عرفانی نیز گاهی به تعبیر بعضی‌ها این قرب از طریق نوافل و

1.*Encyclopedia Britannica*, Vol 26 P. 580

مستحبات قابل دستیابی است و به گفته‌ی برخی دیگر در فرایض واجبات عینیت می‌یابد. ولی آنچه در لسان روایات معروف است «قرب در مستحبات و نوافل» است. خداوند نیز در این خصوص فرموده است: «بنده آنقدر در نوافل ادامه می‌دهد، تا اینکه به مقام محبت من می‌رسد و وقتی که او را محبوب خود گردانیدم من چشم او می‌شوم که با آن می‌بیند و گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود. وقتی که او به اندازه یک وجب به من نزدیک می‌شود به اندازه یک ذرع به او نزدیک خواهم شد وقتی به سوی من گام برمی‌دارد به سوی او خواهم دوید.»[۱]

«دویدن» خدا، «گام برداشتن او به طرف آدمی» درواقع همان لحظه‌ی پرده‌برداری از جمال خود است که آن را تجربه حالت عرفانی می‌نامیم که از طریق انجام عبادات به آن نایل می‌شود.

مبنای دیگری در این زمینه می‌توان در نظر گرفت که نحوه ارتباط انسان با خداست. خدا از دیدگاه قرآن ارتباط نزدیک و طبیعی با آدمیان دارد و به تعبیر خود قرآن، خداوند از رگ گردن به بنده نزدیکتر است.[۲] اما این ارتباط و قرابت چنان نیست که همه‌ی آدمیان آن را بفهمند و لمس کنند، بلکه باید قابلیت درک و لمس و تجربه‌ی آن را فراهم آورند تا به این طریق ارتباط طبیعی و قرابت واقعی یعنی معرفت اصلی حاصل آید؛ به طوری که خود باید بفهمند که در حوزه چنین رابطه‌ای قرار گرفته است. این تجربه از طریق عشق قابل دسترسی است که هرگز قابل بیان نیست به همین دلیل است که گفته می‌شود قرب الهی یک تجربه است نه گفتار و معرفت. عارفان درواقع کسانی‌اند که به این تجربه دست یافته‌اند. البته از آنجایی که این امر عملی است، لذا احتمال آن است که در شرح و بیان عشق به بیراهه رویم.

شرح عشق ار من بگویم بر دوام   صد قیامت بگذرد و آن ناتمام[۳]

۱- اللمع فی التصوف، ابن سراج، ۵۹.   ۲- ق، ۱۶.

۳- مثنوی، دفتر ۵، بیت ۲۱۸۹.

زآنک تـاریخ قـیامت را حـدّست حد کجا آنجا که وصف ایـزدست
عشق را پانصد پَرَست و هر پری از فـراز عـرش تـا تـحت‌الثری[۱]

به تعبیر مولانا تجربه عرفانی درواقع همان تجربه بی‌نهایت حضور خداوند است که قابل وصف نیست و حتی وقتی این تجربه رخ می‌دهد به خودی خود تمام حالات و وسوسه‌های غیرخدایی آدمی (عارف تجربت‌اندیش) را می‌سوزاند و جز خاکستر از آنجا چیزی باقی نمی‌ماند.

عشق آن شعله است کو چون برفروخت هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت[۲]

البته نقطه عزیمت این تجربه حق‌تعالی است که محبوب عارفان است، به تـعبیر مولانا خداوند مشتاق دوست داشتن و دوست شدن است و از این جهت است که در تجربه عرفانی که اوج عینیت یافتن این خواسته است، این معشوق است که عاشق را به چنین تجربه‌ای فرامی‌خواند و حتی به او لطف می‌کند تا چـنین تـجربه‌ای را شاهد باشد والا عاشق را چه توانی که چنین تجربه‌ای پشت سر گذارد؟!

هـیچ عـاشق خـود نـباشد وصل‌جو کـه نـه مـعشوقش بـود جـویای او
لیک عشـق عـاشقان تـن زه کـند عشـق مـعشوقان خـوش و فـربه کـند
چون در این دل برق مهر دوست جست اندر آن دل دوستی می‌دان که هست[۳]

انواع تجربه‌های عرفانی

تجربه‌های عرفانی در یک تقسیم‌بندی به احـوال[۴] نـفسی یـا آفـاقی تـقسیم می‌شود. احوال آفاقی حسی‌اند که از دیگرسانی[۵] ادراک حسی واقع پدید می‌آید و

۱- همان، دفتر ۵، ابیات ۲۱۹۰-۲۱۹۱.
۲- همان، دفتر ۵، بیت ۵۸۸.
۳- همان، دفتر ۳، بیت ۴۳۹۴-۴۳۹۵.

4.Experience or States
5.Transfiguration

اعتقاد بر آن است که این خیال‌بندی یا صورت خیالی نیست، بلکه مستقیماً ادراک حسی ـ بصری است. از این نظر احوال آفاقی درواقع نردبانی برای رسیدن به احوال انفسی است، اما احوال انفسی عاری از شکل و محتواست.

تجربه‌های عرفانی انفسی

منظور از این تجربه آن است که سالک پس از طی بخشی یا تمامی مراحل طریقت در روح و نفس خود شاهد وقایعی غیرعادی می‌شود و بدون اینکه از حواس خود بهره گیرد به تماشای آنها می‌نشیند و از اوج تعالی روحانی خود باخبر می‌شود و عالمی غیر از عالم درون معمولی خود می‌یابد.

در این حالتها شخص در خود فرو می‌رود و در مرحله‌های اولیه موفق می‌شود چشمها و گوشهای درونی را کشف کند و به مبصرات و مسموعات درونی و غیرعادی دست یابد و توانایی دیدن و شنیدن آنها را کسب نماید. عارف انفسی در مراحل نهایی می‌تواند با اولیا خاص الهی ارتباط روحانی پدید آورد و در پایان مراحل، توانایی ایجاد وحدت با خداوند را کسب می‌کند و بعد از آن می‌توان ندای «اناالحق» سردهد و به توفیق وحدت الهی نایل آید. البته او در درون خود نوعی بینش را تجربه می‌کند و آنگاه خود را با هستی خدا یکی می‌بیند و از اسکلت جهان و محرک اصلی آن یعنی عشق آگاه می‌شود.

«ن. م»[1] از عارفان انفسی است در نقل یکی از تجربه‌های انفسی‌اش می‌گوید: «گویی [در عروض این تجربه و حالت] و حرکت ناپدید شده بود و احساسی از بی‌زمانی و ابدیت به من دست داده بود.»[2]

۱ـ از عارفان آمریکایی معاصر که ترنس استیس نام اصلی او را به عللی مشخص نکرده است. (نک: عرفان و فلسفه، ص ۶۴).

۲ـ عرفان فلسفه، ص ۶۷

این گفته بعضی نکته‌ها را که در روایت کتبی او هست روشن‌تر می‌کند. برای مثال منظور او چیست وقتی می‌گوید «زنبور بدون حرکت، تحرک داشت» و یا حال و حالت او بی‌زمان و در عین حال به نوعی در زمان است، چرا که به هر حال تحرک مشاهده شده است. او در طی این حال به یاد می‌آورد که در خارج از آن حال و پیش از آن است، بنابراین او و دیگر انسانها در ظرف زمان نمی‌توانند اشیاء را چنانکه واقعاً هستند، ببینند. این تناقض منطقی را نمی‌توان توجیه کرد، ولی شاید همین شالوده تجربی فلسفه‌هایی نظیر فلسفه «برادلی» باشد که معتقد است «مطلق» بی‌زمان است و در عین حال زمان «در آن تبری یافته است» ولی نه به صورت معهودش بلکه به حالتی دیگر. هنگامی که وی می‌گوید: «آنچه حرکت می‌کند و در عین حال بی‌تحرک است.» شاید این قول او مبنای تجربی تصوراتی نظیر «صیرورت ابدی خلق بلاموت» است که بارها در متون کلامی به آن برمی‌خوریم. خداوند بدون تحول حال و حرکت، عمل یا آفرینش می‌کند. تغییر «حرکت بدون تحرک زنبور» در روایت «ن. م» نیز از همین قرار است. بدین سان مورد جزئی و بی‌اهمیت زنبور تحلیل روشنگر عظیم‌ترین و باشکوه‌ترین مفاهیم کیهانی واقع می‌شود.[1]

مایستر اکهارت از جمله عارفانی است که تجربه‌های عرفانی انفسی زیادی را آزموده است. والتر ترنس استیس با الهام از تجربه‌های او می‌نویسد: «اگر تاکنون به این نکته رسیده باشیم که جوهر آگاهی عرفانی انفسی چیزی فراتر از محتوای ذهنی (روانی) حسیات، تصورات، مفاهیم و یا سایر موارد تجربی است، درواقع آن عبارت از وحدتی است که همه تکثیرات و تعنیات در آن محو می‌گردد».[2]

۱- عرفان و فلسفه، ص ۶۸-۶۷

۲- همان، ص ۹۵

به هر حال تجربه‌ی عرفانی انفسی دارای ویژگیهایی است که موارد ذیل مشخص‌کننده آنهاست:

۱) بینش وحدت‌نگرانه، که اتحاد و قاعده‌ی «همه چیز یکی است» را در بر دارد. «واحد نیز در عرفان آفاقی توسط حواس جسمانی «در کثرت» یا «از کثرت موجودات» دریافت می‌شود.

۲) ادراک انضمامی از «واحد» به عنوان ذهنیت درونی نسبت به اینکه همه چیز در حیات آگاهی با حضور جاندار توصیف شده است.

۳) احساس عینیت یا واقعیت.

۴) احساس تیمّن، نشاط، خشنودی و خرسندی.

۵) احساس اینکه آنچه دریافته شده مقدس، باحرمت یا الوهی است؛ یعنی این کیفیت است که به این تغییر می‌انجامد که آن حال همانا درک و دیدار «خدا» است. این ویژه‌ترین عنصر دینی در تجربه عرفانی است و با ویژگی احساس تیمّن و نشاط که پیشتر گفتیم پیوند نزدیک دارد، ولی همان نیست.

۶) متناقض نمایی.

۷) عارفان ادعا می‌کنند که این احوال ناگفتنی است و به کسوت الفاظ درنمی‌آید و نظایر آن.[1] به هرحال باید دانست که تجربه‌ی عرفانی انفسی شخص در مرحله نهایی چنانکه پیشتر اشاره کردیم به وحدت با خدا منتهی می‌شود و عارف حالتی احساس می‌کند که اگر بخواهد باز توانایی توصیفش را ندارد.

با این وجود «رویسبروک» یکی از عارفان معروف این قضیه را چنین وصف می‌کند: «ژرفای بی‌سویی [غیب عمی] خداوند غاسق و بلاتعیین است که همه راههای لاهوت را در خود فرومی‌کشد و همه صفات اقانیم ثلاثه را در بحر محیط وحدت

۱-عرفان و فلسفه، ص ۷۴.

خود مستغرق می‌سازد... در آن سکوت مظلم، عاشقان از پا می‌افتند و از دست می‌روند ولی اگر از پیش، خود را آماده ساخته باشیم نیم‌دلق تعلقات را چاک خواهیم زد و دل به آن دریای متلاطم خواهیم سپرد، که از آن هیچ آفریده‌ای نتواند بازمان گرداند.»[۱]

تجربه‌های عرفانی آفاقی

منظور از تجربه‌های عرفانی آفاقی آن است که سالک در طی طریقت یا ایجاد تحول در درون خود می‌تواند جهان را به گونه‌ای دیگری ببیند و به کشفیاتی نایل شود که دیگران از آن ناتوانند شخص با سیر در طبیعت می‌تواند نغمه‌هایی را با گوش سر بشنود که دیگران از یارای شنیدن آن صداها نیست و همچنین دیدنی‌هایی را ببیند که دیگران در مشاهدهٔ آنها ناتوانند. سالک در این عرفان از جمادات و نباتات پیامهایی را می‌گیرد که هرگز در حالتهای عادی توانایی آنها را ندارد. در این تجربه‌ها حواس ظاهری نیز در خدمت روح شخص است و می‌تواند نردبان خوبی برای اوج آفاقی شود.

در اینجا برای فهم بهتر و بیشتر تجربه‌های عرفانی آفاقی به چند مورد اشاره می‌شود:

«خانم مونتاگو ایام نقاهت پس از عمل جراحی‌اش را در بیمارستان می‌گذرانده است و برای نخستین بار به وی اجازه داده بودند که تختخوابش را برای هواخوری به محوطه بیمارستان ببرند. مارگارد مونتاگو چشم‌انداز دلگیر زمستانی باغچه را تماشا کرد و دید که شاخه‌ها برهنه و بی‌رنگ و توده‌های نیمه مذاب برف به جای آنکه سفید باشند رنگ خاکستری غمناکی دارند. وی سپس ماجرا را چنین شرح می‌دهد:

۱- همان، ص ۹۵.

به طرزی کاملاً غیرمترقبه چون هرگز انتظارش را نداشتم باز شد و برای نخستین بار در زندگی‌ام، جلوه‌ای از زیبایی پرجذبه حقیقت را دیدم... نشاط ناگفتنی و زیبایی و اعتبارش را... هیچ چیز تازه‌ای ندیدم ولی همان چیزهای عادی را در پرتوی معجزه‌آسایی دیدم، یعنی در پرتویی که یقین کردم نور حقیقی آنهاست... دیدم... گستره زندگی چه زیبا و با نشاط و فراتر از حد وصف و بیان من است. هر انسانی که از گوشه آن باغچه می‌گذشت، هر گنجشکی که می‌پرید، هر شاخه‌ای که در نسیم می‌جنبید، دلپذیر بود و بهره‌ای از جذبه عشق پرشور از نشاط و اعتبار سرمستی حیات داشت... دلکشی نهانی زندگی را به عیان دیدم... دامن دلم در بیخودی عشق و سرمستی از دست رفت... در همه‌ی ایام غمناک زندگیم فقط همان یکبار بود که ژرفای واقعیت را نظاره و حقیقت را مشاهده کردم.»[۱]

راما کریشنا از عارفان آفاقی است که یکی از تجربه‌های خود را چنین نقل می‌کند: «مادر آسمان چنین الهامی در دل من انداخت... که همه چیز سرشار از آگاهی است. تمثال آگاهی است محراب آگاهی است،... درگاه آگاهی است... همه چیز را غرقه می‌دیدم، غرقه در رحمت الهی... به همین جهت غذایی را که نذر مادر آسمانی بود، به گربه دادم، آشکارا احساس می‌کردم، همه چیز مادر آسمانی است حتی آن گربه.»[۲] معلوم می‌شود که تجربه وحدت با موجودات نیز مدنظر است و شخص عارف می‌تواند به مرحله‌ای برسد که مقام وحدت شهود و به دنبال آن وحدت وجود را دریابد همچنانکه کریشنا دریافته است.

کریشنا در جای دیگری می‌نویسد: «دیگربار کلمه متعالی مرا بشنو... تو فزون از حد، در نزد من محبوبی... روی دل با من داشته باش، و مهر با من بورز... به سوی من بازخواهی گشت وعده من حق است؛ تو را معزز می‌دارم، دل در سبب مبند و تنها به

۱- همان، ص ۷۹.

۲- همان، ص ۷۱.

من التجاکن همه‌ی گناهت را خواهم بخشود؛ اندوهگین مباش.»[1]
سوزوکی که عارف بودایی کاملی است، درباره حالت «اشراق» چنین می‌نویسد: «حالتی از آنچنانی» مطلق و خلاء مطلق است که همانا ملاء مطلق است.[2]
خانم سنت ترزا یکی از عارفان مسیحی است که تجربه‌های عرفانی آفاقی زیاد داشته است. او خود در این باب می‌گوید: «یک روز که در حال تضرع بودم، در یک لحظه پی بردم که چگونه همه چیز در ذات خداوند مشهود و منطوی است، آن چیزها را در شکل و هیأت عادیشان نمی‌یافتم، مع‌ذالک جلوه‌ای که از آنها می‌دیدم، وضوح فوق‌العاده‌ای داشت و نقش آنها آشکارا بر ضمیرم باقی ماند».[3] استیس از ر.م. باک[4] نقل می‌کند که تجربه‌های آفاقی خود را چنین یافته است: «به شهری بزرگ رفته بودم و شبی را به اتفاق دو تن از دوستان به خواندن شعر و بحث فلسفی گذرانده بودم... در بازگشت، راه طولانی از آنجا تا اقامتگاهم را با درشکه‌ای طی کردم. خاطرم... آرام و آسوده بود... ناگهان بی‌خبر از همه جا خود را در ابری ارغوانی، پوشیده یافتم. یک لحظه خیال کردم حریقی رخ داده است... و جایی از آن شهر درندشت آتش گرفته است. لحظه‌ای دیگر دریافتم که حریق در دل من است و فی‌الفور احساس وجد، احساس نشاطی عظیم به من روی داد و همراه با آن یا به دنبالش، اندیشه‌ام چنان روشن شد که توصیفش محال است و در آن حال و حس، می‌توانم بگویم نه به حدس، بلکه آشکارا دیدم که جهان متشکل از ماده‌ای بی‌جان نیست بلکه بر عکس، سرشار از «حضور»ی جاندار است. در وجود خود حیات ابدی را یافتم... دیدم که نظم و ناموس کیهانی چنان است که بی هیچ شک و شبهه‌ای، همه چیز به خیر و صلاح خود، و همه درکارند و بنیاد جهان استوار بر... عشق

۱- عرفان و فلسفه، ص ۱۶۷.
۲- همان، ص ۱۷۲.
3. *The Varieties of religious Experience*, P. 402
4. R. M. Bouke

است... کنار رفتن این پرده از برابر چشمانم لحظه نپایید و سپس پایان گرفت، ولی خاطره آن و احساس واقعیتی که در دل من باقی گذارد، در ربع قرنی که از آن می‌گذرد همچنان برپاست... یقین داشتم آنچه که در دیده‌ام حقیقت دارد... و آن یقین... هرگز از دست نرفته است.»[۱]

مقایسه تجربه‌های عرفانی انفسی و آفاقی

اگر عارفان انفسی را درون‌نگر و عارفان آفاقی را برون‌نگر بنامیم، سخن نادرستی نگفته‌ایم چرا که عارفان انفسی سروکارشان با عوالم نفسانی و درونی است درحالی که عارفان آفاقی مطلوبهای خود را در طبیعت می‌یابند. یعنی؛ عارف برون‌نگر حیات کلی جهان را درمی‌یابد. حال آنکه عارف درون‌نگر به تحقق آگاهی کلی یا استشعار جهانی دست می‌یابد.[۲]

تفاوت ماهوی بین این دو در این است که احوال آفاقی به مدد حواس به برونسو نظاره و تأمل می‌کند، حال آنکه سیر انفسی به درونسو و به نفس ناظر است. هر دو سیر به ادراک و وحدت نهایی و یا به قول فلوطین به «واحد حقیقی» می‌انجامد و سرانجام سالک به اتحاد یا حتی همانندی و یکسانی خود با آن واحد نایل می‌شود. عارف آفاقی که اغلب حواس جسمانی‌اش را به کار می‌گیرد کثرت و تکثر خارجی ـ دریا، آسمان، خانه‌ها و درختها ـ را با نگرش عارفانه دگرگون می‌یابد و واحد یا وحدت را در آن متجلی می‌بیند. عارف درون‌نگر برعکس، بر آن است که با خفه و خاموش ساختن حواس ظاهر و یا زدودن صور حسی و یا تصورات و اندیشه‌ها از صفحه ضمیر، به کنه ذات خویش برسد و ادعا می‌کند که در غیب نفس و در آن سکون، «واحد حقیقی» را می‌یابد ـ که در اصل با آن متحد است ـ ولی نه به صورت وحدت

۱- عرفان و فلسفه، ص ۷۳.
۲- همان، صص ۱۲۵-۱۲۶.

در کثرت، «چنانچه در احوال آفاقی دست می‌دهد.» بلکه به صورت واحدی بی هیچ گونه تعدد و تکثر.

علاوه بر تقسیم‌بندی تجربه عرفانی به دو دسته آفاقی و انفسی، می‌توان آنها را به حالات عرفانی خودرو و اکتسابی نیز تقسیم‌بندی کرد، با این تفاوت که بین حالات عرفانی که خود به خود و بدون تلاش تکلفی از جانب عارف آن هم غالباً به صورت غیرمترقبه دست می‌دهد، و حالاتی که مسبوق به تلاش و رعایت آداب است و گاه پس از کشش و کوشش بسیار دست می‌دهد، فرق گذاشت. حالات نوع اول آمدنی[1] و حالت نوع دوم را آموختنی می‌توان نام نهاد. حالات «آمدنی» معمولاً آفاقی و احوال «آموختنی» یا «مکتسب» معمولاً انفسی‌اند؛ زیرا سیر انفسی چند شیوه‌ی ویژه دارد که تفاوتشان در فرهنگهای مختلف خیلی جزئی و سطحی است، ولی باید گفت که شیوه‌های مشابه برای سیر آفاقی وجود ندارد. عارفی که دستخوش حال کوتاه «آمدنی» می‌شود، ممکن است دیگر هرگز آن حال را بازنیابد. همچنین ممکن است بارها همان حال به سراغش بیاید، ولی علی‌القاعده نمی‌تواند چنین حالتی را برانگیزد و یا مهار کند و به اختیار خود درآورد. با دست دادن چنین حالی که چه بسا احتمال دارد بیشتر از چند لحظه نپاید ممکن است به کلی انقلاب و استحاله‌ای در زندگی انسان رخ دهد. فی‌المثل اگر تا آن زمان زندگی را بی‌معنی و بی‌ارزش می‌یافت از آن پس معنی‌دار و ارزشمند با هدف می‌یابد؛ و یا ممکن است نحوه نگرشش به زندگی، مدام و از ریشه متحول شود. حالات انفسی آموختنی یا مکتسب چون یکبار دست داد قاعدتاً و لااقل در اکثر دوره‌های زندگی، تحت اختیار شخصی درمی‌آید و به اراده او انگیخته می‌شود. ولی در اینجا چون گهگاه «قبض» و «قساوت» و «غشاوه» رخ می‌نماید، لذا هرچه سالک بکوشد، نمی‌تواند حالی در خود

1.Spontaneous

برانگیزد.

حالات درون‌گرایانه عرفانی (سیر انفسی) اگرچه موقتی‌اند و بالنسبه دوام کمتر دارند، ولی موارد نادری در آن هست که آگاهی عرفانی ماندگار می‌شود و یا آگاهی عادی یا عمومی انسان همدوش به نحوی با آن همجوش و یگانه می‌شود. در سنت مسیحی این حال را به اصطلاح «تشبه وجدانی»[1] و گاه «وصلت روحانی»[2] و گاه «حیات وجدانی»[3] می‌نامند.[4]

نتایج تجربه‌های عرفانی

سالک وقتی تجربه‌های عرفانی را پشت سر می‌گذارد، علاوه بر اینکه فضای جدیدی برای خود بازمی‌کند و مرغ روحش را در آسمان به پرواز درمی‌آورد و سبکبار در آن وادی باصفا بر مرکب روح سوار می‌شود، پای خود باز می‌کند و به همراه خدا به تماشای ماسوای او می‌پردازد و پس از افزونی تجارب دیگر به تماشای صفات کمال خداوند مشغول می‌شود. رویسبروک در این رابطه تعبیر زیبایی دارد: «مرد خدابین[5] همواره می‌تواند بی‌تعلق و سبکبار از قید صورتها به سرّ سویدای خویش راه یابد و در آنجا نوری ابدی را جلوه‌گر ببیند... روحش بی‌تفرقه و بی‌تمایز جز وحدت، هیچ درنمی‌یابد.»[6]

1.Deification

2.Spiritual Marriage.

3.Unitive life

۴- عرفان و فلسفه، ص ۵۴.

5.God Seeing

۶- عرفان و فلسفه، ص ۹۱.

رویسبروک در جایی دیگر می‌نویسد: «این روشن‌ضمیران، با روحی آزاد به فراسوی عقل می‌روند و به مشاهده‌ای بی‌شکل و صورت بی‌پرده نایل می‌شوند که صلای ابدی وحدت الوهی در آن نهفته است.»[۱]

فرد عارف اهل تجربه درواقع پس از طی مراحل به انسانی مبدل می‌شود که روح انسانی‌اش آسمان را در جستجوی روحی که افلاک را می‌گرداند با پویایی و طپش و تلاش ره می‌نوردد و به کاوش می‌پردازد و حتی پس از یافتن آن، همچنان تا جایی که منشاء روح از آنجاست، پیش می‌رود. در آنجا اعداد به کار روح نمی‌آیند، چرا که فقط در زمان و در این جهان است که اعداد به کار می‌آیند، یعنی کسری و کاستی فقط در این جهان به کار می‌رود. هیچ‌کس نمی‌تواند در ابدیت ریشه بدواند، مگر آنکه از قید مفهوم عدد و تعدد رها شده باشد. بنابراین تنها خداوند است که روح انسان را به وادی وحدت خویش که وحدت محضه‌ی غیرعادی است رهنمون می‌گردد.[۲]

با توجه به آنچه که گفتیم یکی از مهمترین تجربه‌های انسانی، وحدت با سرمنشاء هستی است که شخص عارف پس از گذراندن مراحل زیادی بدان دست می‌یابد. بایزید بسطامی عارف و صوفی نامدار متوفای ۲۶۱ ق / ۸۷۵ م. یکی از حالات عرفانی خویش را چنین بیان می‌کند: «در وحدانیت مرغی شدم، جسم از احدیت و جناح از دیمومیت در هوای کیفیت چند سال بپریدم، تا در هوا می‌شدم. بعد از آن من بودم که صد هزار هزار بار در آن هوا پریدم تا در میادین ازلیت رفتم و درخت ابدیت را دیدم.»[۳] همو سپس می‌گوید: «مرا برگرفت و پیش خود بنشاند. گفت: ای

۱- همان، ص ۹۱.

۲- تذکرةالاولیاء، صص ۲۰۵-۲۰۶ (با اندکی تصرف).

۳- تذکرةالاولیاء، صص ۲۰۵-۲۰۶ (با اندکی تصرف).

بایزید! خلق من دوست دارند که تو را ببینند آنجا تو باشی نه من.»[۱]

پس از انجام این مراحل، عارف به درجه وحدت بی‌تمایز می‌رسد، چنانکه رویسبروک می‌نویسد: «سپس وحدتی بی‌تمایز حاصل می‌آید مردان روشن ضمیر در درون خود تأملی دارند که بالاتر و والاتر از عقل است و تمنایی رهاننده که سبب سوز و سبب‌ساز است و خود در میان آن، در ژرفای بی سو و بی انتهای سعادت، آنجا که اقانیم ثلاثه لاهوتی سرشته در وحدت ذاتی‌اند، غوطه می‌خورند.»[۲]

عارف در این درجه عرفانی به دو صفت ظاهراً متضاد خداوند پی می‌برد و به آن علم می‌یابد و آن هر دو را به دیده وحدت می‌نگرد.

چه نیکو گفته است مولوی در سبب‌سازی و سبب‌سوزی حق تعالی:

از سبب سوزیش من سوداییم　　　در خیالاتش چو سوفسطاییم[۳]

رویسبروک در ادامه می‌گوید: «وجه این سعادت که چنان فردانی و چنان بی سو است که هر تمایز مخلوقانه‌ای در آن ناپدید می‌شود... از آنجا که همه ابزار به عشق می‌گرایند، در آنجا اقانیم ثلاثه جای خود را به وحدت ذاتی می‌دهند، ولی بی‌تمایز می‌مانند... زیرا آن حالت سعادت... چندان ساده و چندان فردانی است که نه «اب» نه «ابن» و نه «روح‌القدس» به صورت اقنوم در آن متمایز است».[۴]

پس نهایی‌ترین نتیجه‌ی تجربه‌ی عرفانی دستیابی به وحدت بی‌تمایز است که شخص عارف موفق به کشف آن می‌شود.

۱- عرفان و فلسفه، ص ۹۳.　　۲- همان.

۳- مثنوی، دفتر ۱، بیت ۵۴۸.

۴- عرفان و فلسفه، ص ۹۳.

در تقسیم‌بندی دیگری می‌توان تجربه‌های عرفانی را به تجربه‌های عرفانی حسی[1] و تجربه‌های عرفانی غیرحسی[2] بخش‌بندی کرد. استیس معتقد است که نمایان‌ترین احوال عرفانی غیرحسی است؛ حال آنکه مشهودات و مسموعات خصلت محسوسات را دارند. استیس نداها و نشانه‌های مختلف را که شنیداری‌اند از گروه تجارب یا احوال عرفانی می‌شمارد.[3]

تجربه‌های عرفانی به خاطر وحدتی که در تمام ادیان و مکاتب دارند، رنگ و بوی آنها را فراگرفته‌اند و از این جهت می‌توان میان آنها تمایز قایل شد. عارف مسیحی همواره می‌گوید که تجربه یا حال، «اتحاد» با خداوند[4] است. عارف هندو می‌گوید تجربه یا حالش عبارت از یکی شدن نفس جزئی یا فردی او با برهمن یا نفس کلی و جهانی است، اما عارف مسیحی می‌گوید که حال او، مؤید یکتاپرستی[5] است و به معنای اتحاد بالفعل با خدا نیست. به نظر او «اتحاد» یکی شدن با خدا نیست بلکه ارتباط با دیگری نظیر تشبه[6] است. هندو قایل به یکسانی[7] است که معتقد است حالی که پیدا می‌کند همان چیزی است که عرفان‌پژوهان آن را وحدت وجود[8]

1.Sensuous

2.Nonsenuous

۳- عرفان و فلسفه، ص ۲۸.

4.Union With God

5.Theism

6.Resemblance

7.Identity

8.Pantheism

فصل سوم: تجربه‌های عرفانی مولوی

تحلیل روانشناختی تجربه عرفانی مولوی

با توجه به مقدمه‌ای که ذکر شد، این سؤال مطرح می‌شود که تجربه‌های عرفانی مولانا از کدام نوع این تجربه‌ها بوده است؟ با توجه به اشعار مولانا و زندگی‌نامه‌ی او می‌توان گفت که تجربه‌های عرفانی مولوی به ویژه بر محور امور غیبی می‌چرخد؛ چرا که تمام هم و غم او آن بوده است تا از نزدیک، ارتباطی ژرف با خداوند برقرار کند و هستی خود را از این طریق برجسته سازد. به همین دلیل مهمترین مقوله ذهنی، فکری و قلبی مولوی تصور، تصدیق و مشاهده‌ی خداوند بوده است و در عالم واقع و خارج نیز درصدد یافتن راههایی برای دستیابی به این هدف بود و در این مسیر از هیچ تلاشی فروگذار نبوده است.

خدا در اندیشه مولوی

برای اینکه به عمق تجربه عرفانی مولوی دست یابیم، لازم است از چشم‌انداز او خدا را که بزرگترین دغدغه خاطرش بوده است، مورد بررسی قرار دهیم و آنگاه به

تماشای روحیات وی بپردازیم. به گمان نگارنده تا زمانی که به فهم تصویر خدا از نگاه مولوی توفیق نیابیم، هرگز نخواهیم توانست به عمق تجربه‌ی عرفانی وی منفذی بگشاییم و هرچه تلاش کنیم فقط بر گمراهی خود خواهیم افزود. و اگر بخواهیم خدا را به طور واقعی بشناسیم به اندازه افراد روی زمین می‌توان تصویرهایی را از او به دست آورد، اما اگر بخواهیم خدا را از دیدگاه فردی خاص مورد بررسی قرار دهیم، شاید بهترین راه عملی، آن باشد که حد اثرگذاری خدا بر روح و زندگی فرد و اندازه و چگونگی حظ و برخورداری او از خدا را ملاحظه کنیم چه، خداوند به اندازه ظرفیتهای وجود افراد تجلی پیدا می‌کند.

واقعیت آن است که مولوی با خدا به دنیا آمد، با خدا زیست، با یاد خدا هم مرد و با مرگش آخرین مانع وصلش به خدا را از میان برداشته شد، لذا او برای خدا زمان و مکان ویژه‌ای قرار نمی‌داد، بلکه تمام لحظات او مملو از خدا بود و خدا در هستی او موج می‌زد.

جایگاه مخصوص و زمان ویژه‌ای برای خدا قرار ندادن، ممکن است به دو جهت صورت پذیرد: یکی از این جهت که شخص اهمیت چندانی برای او قایل نیست و بدین لحاظ هیچ جایگاهی برای خدا در حیات خود درنظر نمی‌گیرد و دیگر اینکه از بس خدا برایش مهم است نمی‌تواند جای خاصی را برای او در نظر و زمان ویژه‌ای برای یاد او لحاظ کند، بلکه خدا همان روحی می‌شود که در تمام اعضاء و اجزای بدون او جاری و ساری بوده و در تمام شریانهای وجودی شخص، در تمام لحظات او حاضر است. مولوی با خدا چنین نسبتی داشته است و اختصاص ندادن بخشی از مثنوی و دیوان کبیر به خدا نشان از آن دارد که تمام صفحات و سطور این دو اثر مملو از حضور خداست و اساساً تنها موجودی که در این دو اقیانوس موج می‌زند، خدا است.

با این وصف باید بگوییم که خدا با توجه به تحولات فکری و قلبی مولوی با او نسبت برقرار کرده است، به طوری که زمانی خدا برای مولوی «رب» (پروردگار) و

مالک و مولا بوده است، در روزگاری دیگر خدا برای مولوی بسان «دریا» بوده است، تا در مواقع هیجان به او آرامش بخشد و از اضطرابها رهایش سازد. نقطه اوج خدا در حیات مولوی «نوربخش»ی است که او خود به مرحله‌ی نورخواهی و نورخواری رسیده بود و خدای خود را نیز منبع نوری یافته بود. این همان جلوه‌ای است که در دیوان کبیر ظاهر شده است و از این جهت خود مولوی هم انعکاس‌دهنده همان انوار حیرت‌زا بوده است. ظهور شطحیات مختلف بر زبان وی نشان‌دهندهٔ همان اثرگذاری‌هاست. ازجمله‌ی این شطحیات که نشان از عمق تأثیر حیرت‌زایی خداوند بر مولوی دارد، غزل زیر است:

آه چه بی‌رنگ و بی‌نشان که منم　　کی ببینم مرا چنان که منم
گفتی اسرار در میان آور　　کو میان اندرین میان که منم
کی شود این روان من ساکن　　این چنین ساکن روان که منم
بحر من غرقه گشت هم در خویش　　بلعجب بحر بی‌کران که منم
این جهان و آن جهان مرا مطلب　　کین دو گم شد در آن جهان که منم
فارغ از سودم و زیان چو عدم　　طرفه بی سود و زیان که منم
گفتم ای جان تو عین مایی گفت　　عین چه بود در این میان که منم
گفتم آنی گفت:های خموش　　در زبان نامدست آنکه منم
گفتم اندر زبان چو درمی‌آمد　　اینت گویای بی‌زبان که منم
بانگ آمد چه می‌روی، بنگر　　در چنین ظاهر نهان که منم

خدای مولوی در تمام لحظه‌های او حضور دارد به طوری که در اندیشه‌ی عرفانی مولوی هیچ‌گاه جایگاه و پایگاهی برای خدا نمی‌توان فرض کرد. چه او سیر «بی‌جهتی» و «بی‌سویی» را در تجربه آن معشوق بی‌سو شاهد بوده است:

حبّذا ارواح اخوان ثقات　　مسلماتٌ مؤمناتٌ قانتات
هرکسی رویی به سویی برده‌اند　　وان عزیزان رو به بی‌سو برده‌اند

هر کبوتر می‌پرد در مذهبی　　وین کبوتر جانب بی‌جانبی
ما نه مرغان هوا نه خانگی　　دانهٔ ما دانهٔ بی‌دانگی
زان فراخ آمد چنین روزی ما　　که دریدن شد قبادوزی ما

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۴۹-۳۵۳)

از این رو است که وی حتی حاجیان کعبه را دعوت به این می‌کند که ابتدا خدا را در نفس خود زنده سازند؛ زیرا که جستجو کردن خدا در کعبه چندان کارساز نیست، بلکه کعبه آنجاست که خدا آنجاست نه اینکه خدا در کعبه.

ای قوم به حج رفته کجایید کجایید؟　　معشوق همینجاست بیایید، بیایید
معشوق تو همسایه و دیوار به دیوار　　در بادیه سرگشته شما در چه هوایید
گر صورت بی‌صورت معشوق ببینید　　هم خواجه و هم خانه و هم کعبه شمایید
ده بار از آن راه بدان خانه برفتید　　یکبار از این خانه بر این بام برآیید
آن خانه لطیف است نشانهاش بگفتید　　از خواجه آن خانه نشانی نمایید
یک دسته گل کو؟ اگر آن باغ بدیدید　　یک گوهر جان کو؟ اگر از بحر خدایید
با این همه آن رنج شما گنج شما باد　　افسوس که بر گنج شما پرده شمایید[1]

خدا، مولوی و حیرت

در ابتدا این نکته را باید متذکر شویم که منظور مولوی از حیرت‌زایی خداوند درواقع گمراه شدن انسان به واسطه‌ی خداوند نیست چنانکه در برخی آیات قرآن به آن اشاره شده است، بلکه اعمال و افعال خداوند چنان است که آدمی را از تفسیر اعمال خدا بازمی‌دارد و مانع از آن می‌شود که تفسیر یک سویه‌ای از آنها به دست آید و بنابراین منظور از حیران شدن، متحیر گشتن و واله و شیدا شدن در مرحله اول

۱- دیوان کبیر، غزل ۶۴۸.

در صنع الهی و در مراتب بعد و در نحوه برخورد خداوند با آدمیان است؛ و نیز منظور از حیرانی آن نیست که شخص به حق پشت بکند بلکه حیرتی است که شخص حیران و مست به واسطه آن مستغرق حق شود، زیرا حیرت بر دو نوع است: یکی حیرتی که ریشه آن جهل و نادانی است و این حیرت البته ناپسند است؛ دوم حیرتی که ریشه آن معرفت و یقین است و در این حیرت هرچه یقین بیشتر شود، آن نیز افزون می‌شود.

خدایی که مولوی معرفی می‌کند، حیرت و واله شدن و شیدایی آدمیان را افزون می‌سازد و هرچه در صنع پروردگار بنگریم بر این حیرت اضافه می‌شود به ویژه وقتی که عارف تجربه‌گرا در صفات کمال و جلال سیر کند.

خوف‌افکنی و امیدبخشی خدا اصل و مبنای اصلی متحیر شدن آدمی است؛ از یک سو خداوند دلربا است و امیدبخش، و از سوی ترس‌آور و خوفناک؛ لذا از یک سو خداوند پیامبر خود را محبوب خود می‌شمارد و از سوی دیگر او را چنان تهدید می‌کند که هیچ مولایی بردهٔ خود را این چنین مستحق مجازات نمی‌شمارد، به طوری که او را می‌ترساند از اینکه نکند حرفی از سخنان خود را در پیام خدا داخل کند والا شاهرگش را خواهد زد.[۱]

جذبه و تجربه در دیدگاه مولانا

جذبه عبارت از کشش از طرف حق است و آنچه از طرف بنده نامش میل و ارادت و محبت و عشق است. وقتی توجه بنده به حضرت حق افزایش یافت، رفته رفته به جایی می‌رسد که به یکباره همه چیز را ترک می‌کند و روی به خدا می‌آورد و قبله‌اش تنها او می‌شود و تنها در حق عشق می‌ورزد. این حالت را جذبه گویند و

۱- «ولو تقول علینا بعض الا قایل لاخذنا بالیمین ثم لقطعنا منه‌الوتین» (واقعه / ۴۶-۴۴).

صاحب آن را مجذوب نامند.[۱]

این جذبه وقتی به نقطه‌ی اوجش برسد، شخص عارف درواقع به فنای الهی دست یافته است و فنا مستلزم سلب هوشیاری یا نفی فعل است، چنانکه غریق از هوش می‌رود و یا از حرکت بازمی‌ماند و دستخوش امواج می‌شود. و چون دعا نیز از آثار هوشیاری و نتیجه شعور بنده و مباین با حق تعالی است، در این حالت شخص عارف حتی دعا هم نمی‌کند.

مولانا در کتاب فیه مافیه استغراق و غرقاب فنا را توضیح می‌دهد و می‌گوید: «استغراق، آن باشد که در میان نباشد و او را جهد نماند و فعل و حرکت نماند، غرق آب باشد. هر فعلی را که از او آید، فعل او نباشد، بلکه فعل آب باشد. اگر هنوز در آب دست و پای می‌زند، او را غریق نگویند یا بانگی می‌زند که: آه غرق شدم! و این را نیز استغراق نگویند. فنای صفات، نفی صفات بشریت است و نفی خواست و اراده و استهلاک آن در راه حق تعالی است.»[۲]

فنا نیز مراتبی دارد، یکی از مراتب آن فنای افعالی است و فنای افعالی، آن است که سالک هیچ فعلی را به خود نسبت ندهد و همه‌ی افعال را به حضرت حق تعالی منسوب کند.[۳] چنانکه خود مولوی گفته است:

آنچنان برگشته از اجلال حق — که در او هم ره نیابد آل حق
لایسع فینا نبی مرسل — والملک والروح ایضاً فاعقلوا[۴]

*

ما رمیت اذ رمیت گشته‌ای — خویشتن در موج چون کف هشته‌ای
لی مع‌الله وقت آن دم مرا — لایسع فیه نبی مجتبی

۱- شرح جامع مثنوی، کریم زمانی، ج ۱، ص ۸۲۴.
۲- همان، ج ۱، ص ۷۸.
۳- شرح جامع، ج ۱، ص ۲۰۰.
۴- مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۹۵۲ و ۲۹۵۳.

آنچه دادی تو ندادی شاه داد   اوست بس والله اعلم بالرشاد[1]

خوش‌ترین ایام سکوت و آرامش مولوی که مجال نظم مثنوی و تحقیقات علمی و عرفانی به وی داد، همان ده سال آخر عمر او بوده است. این ده سال شبیه جنون ادواری بود که گاه گاه او را می‌گرفت تا نعره‌های مستانه سر می‌داد؛ و چون عرفان جوش و خروش آن فرو می‌نشست؛ و در این حال باز بر سر مسایل علمی و عرفانی می‌رفت و در این میدان جولان و نکته‌پردازی می‌کرد. بدین سبب مثنوی نماینده هر دو حال بیقراری و آرامی یا مستی و هوشیاری مولوی است و از این رو جذبه و استغراق عاشقانه با تحقیقات عالمانه هر دو در آن جمع شده است.[2]

تجربه عرفانی که مولانا و سایر اولیا از آن برخوردارند؛ همچون تجربهٔ نبوی است که تمام شخصیت او را عوض می‌کند و آن را دگرگون می‌سازد. درواقع این همان تجربه‌ای بود که شخصیت، هویت و تمام هستی مولوی را عوض کرد و این هم در یک دیدار حاصل آمد هرچند که مولانا حتی به آن جذب هم قانع نشد و راه را ادامه داد.

مرغ جذبه ناگهان پرّد ز عُش   چو بدیدی صبح، شمع آنگه بکش
اصل خودجذبه‌است‌لیک‌ای‌خواجه تاش   کار کن موقوف آن جذبه مباش
لعب معکوس است و فرزین بند سخت   حیله کم کن کار اقبال است و بخت[3]

یعنی اقبال و تجربه عرفانی ناگهان رو می‌کند، ولی تو نباید منتظر و معطل آن باشی و منفعل؛ و بی فعل بنشینی بلکه باید که راه را بپویی و جذبه‌های دیگر بجویی که ندای «ذلک فضل‌الله یؤتیه من یشاء» (مائده / ۵۴) به گوش هوش تو برسد و دلت را برباید.

۱- مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۹۴۷ و ۲۹۶۰ و ۲۹۴۹.
۲- همان
۳- مثنوی، دفتر ۶، ابیات ۱۴۸۰ و ۱۴۷۷ و دفتر ۵، بیت ۳۶۷.

مشخص است که وقتی شخصی حامل تجربه‌هایی می‌شود، نیکی‌ها از او سرریز می‌کند و سرازیر می‌شود و او به دنبال علت آنها می‌گردد، نه معلول آنها. گوهرپاشی و درافشانی مولانا و عملکرد نیکوی او محصول این تجربه بوده است.

نور آن گوهر چو بیرون تافته است　　زین تسلسل‌ها فراغت یافته است
پس مجو از وی گواه فعل و گفت　　که ازو هر دو جهان چون گل شکفت[1]

بر اساس همین تجربه‌ها بوده است که مولوی لیاقت قرار گرفتن در مسیر باد الهی را می‌یابد و شایستگی چوگان شدن به دست پروردگار را تحصیل می‌کند و چون پر کاهی می‌شود در مسیر تندباد الهی و خود را پاک در اختیار او می‌نهد و بدین ترتیب آخرین تجربه عرفانی‌اش را هم در توکل تام، امتحان و اختیار می‌کند و خود را بسان مرده‌ای در دست غسال حضرت محبوب می‌بیند که او را هر سو می‌خواهد می‌برد بی‌آنکه ندای اعتراضی از او بشنود و این امر جز به جذبه و تجربه حاصل نمی‌شود. مولوی جذبه عشق را در هستی خود دید و خداوند او را به هر رنگی و قالبی درآورد و این از بس که شیرین بود وجود مولوی را برگرفت و او را حتی از خود نیز مست و مدهوش کرد.

عشق قهارست و من مقهور عشق　　چون شکر شیرین شدم از شور عشق
برگ کاهم پیش تو ای تندباد　　من چه دانم که کجا خواهم فتاد
گر هلالم گر بلالم می‌دوم　　مقتدای آفتابت می‌شوم
ماه را با زفتی و زاری چه کار　　در پی خورشید پوید سایه‌وار
کاه برگی پیش باد آنگه قرار؟　　رستخیزی و آنگهانی عزم کار؟
گر به در انبانم اندر دست عشق　　یک دمی بالا و یک دم پست عشق
او همی گردانم بر گرد سر نه　　نه به زیر آرام دارم نه زبر

۱– همان، دفتر ۵، ابیات ۲۲۴ و ۲۲۵.

عــاشقان در سـیل تـند افـتاده‌انـد　　بـر قـضای عشـق دل بـنهاده‌انـد
هـمچو سـنگ آسـیا انـدر مـدار　　روز و شب گـردان و نـالان بـی‌قرار[1]
پیش چـوگان‌های حکـم کـن فکـان　　مـی‌دویم انـدر مکـان و لامکـان[2]

بدین سبب است که مولانا با نور خدا می‌بیند و با گوش او می‌شنود و به پای او قدم برمی‌دارد؛ چرا که او کاملاً در تسخیر خداوند است و جذب این جذبه حق شده است.

شـیخ کـو یـنظر بـه نـور الله شـد　　از نـهایت وز نـخست آگـاه شـد[3]
حق چو سیما را معرف خـوانـده است　　چشمِ عارف سوی سیما مانده است[4]

و از سوی دیگر وی معتقد است هر ندایی که اهل جذب و جـذبه‌ی خـدا بکـند او نکرده است، بلکه خدا کرده است. بنابراین تجربه عرفانی در نهایت به اینجا می‌رسد و اتحاد حق و بنده تحقق می‌یابد.

مـطلق آن آواز خـود از شـه بـود　　گـرچـه از حـلقوم عـبدالله بـود[5]
گـفته او را مـن زبـان و چشـم تـو　　من حواس و من رضـا و خشـم تـو
رو کـه بـی‌یسمع و بـی‌یبصر تـوی　　سر توی چه جای صاحب سر توی
چـون شـدی مـن کـان لـله از وَله　　من تـو را بـاشم کـه کـان الله لَه[6]

نقل است که روزی مولانا در قلب زمستان با حضرت شـمس تـبریزی در خـلوتی نشسته بودند و مولانا بر زانوی شمس‌الدین تکیه کرده و از سر شکایت در خلوت، گوش و (من) هوش به سوای ایشان نهاده بودم، تا چه اسراری در میان می‌گذارند و در میان آن چه حالی می‌رود. ناگاه دیدم که دیوار خانه گشوده شد و شش نفر مهیب غیبی آمدند، سلام کردند. پس آنها ده دسته‌ی گل در پیش مولانا نهادند و تا قرب نماز پیشین به حضور تمام نشسته بودند، چنانکه اصلاً کلمه‌ای گفته نشد. حضرت

۱- مثنوی، دفتر ۶، ابیات ۹۰۲-۹۱۱.
۲- همان، دفتر ۱، بیت ۲۴۶۶.
۳- مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۵۶۷.
۴- مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۲۶۷.
۵- مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۹۳۶.
۶- مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۹۳۷ - ۱۹۳۹.

مولانا به خدمت شمس‌الدین اشارت کرد که نماز بگذارید و امامتی کرده و بعد از اتمام نماز آن شش نفر بزرگوار برخواستند و از آن دیوار باز بیرون رفتند و من از آن هیبت بیهوش شدم، چون خود را جمع کردم، دیدم که مولانا بیرون آمد و آن دسته‌ی گل را به من داد که این را نگاه دار. و من برگی از آن گل به دکان عطاری فرستادم که این نوگل را تاکنون ندده‌ایم این گل از کجاست و چه نام دارد؟[1]

کراخاتون رضی‌الله عنها روایت کرده که شبی حضرت مولانا از میان ما غایب شد و جاهای مختلف به جستجوی او پرداختم و او را نیافتم، حال آنکه تمام درها را بسته بود و پس آنکه همگان به خواب رفته بودند و من نیز خوابیدم، اما ناگاه در نیمه‌های شب بیدار شدم، دیدم که مولانا به نماز شب ایستاده است؛ تا زمانی که نماز را تمام نکرده بود، هیچ نگفتم، چون از نماز فارغ شد برخاستم و پیشش رفتم و دیدم پاهای گردآلود است و... از حالت وی پرسیدم، فرمود که در کعبه معظمه عظمها الله شرفها صاحب‌دلی بود که دم از محبت ما می‌زد یک دله به مصاحبت آن درویش رفته بودم و این، رنگهای خاک حجاز است. معلوم شد که مولانا سیر آفاقی به دنبال نماز کرده و به حجاز رفته بود و در جواب تعجب من گفت:[2]

مردان سفر کنند در آفاق همچو دل نـی بسته مـنازل پـالان اشـترند[3]

درواقع این شعر عبارت از «رنگ خدا گرفتن عارفان در عبادات و ریاضیت‌ها»ست که عارفان و از جمله خود مولوی درباره آن، سخنهای نغز و پرمغز گفته‌اند.

از او در این باب نقل شده است که فرمود: «پیوسته جانوران صحرایی از هر علفی و گیاهی که می‌چرخد هم رنگ آن گیاه می‌شوند، بعضی سبزرنگ بعضی کبود، بعضی سیاه، بعضی زرد، همچنان حق را بندگان شایسته‌ای هستند که دائماً در صحرا و

۱- مناقب‌العارفین، ج ۱

۲- مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۲۶۲ (با اندکی تصرف).

۳- همان.

ارض‌الله چرا می‌کنند و از آن چشمه‌ها می‌نوشند که دل را چشمها مـی‌بخشند و از غذای نور چنان پر شده‌اند که بکلی نور حق گشته‌اند»[۱]

انواع تجربه‌های عرفانی مولوی

عرفان مولانا در وهله‌ی اول انفسی و از نوع عرفان حسی است و در مـراحـل پایانی زندگی به عرفان انفسی و غیرحسی. در عین حال عرفان آفاق (= طبیعی) به طور کمرنگی در تجربه‌های عرفانی مولوی وجود دارد و قابل ملاحظه است.

چنانکه پیشتر یادآور شدیم، منظور از این گونه تجربه‌ها، غلیان‌های روحی و درونی شخص عارف است که از نگریستن به چشم‌اندازهای درون چنین حسی بـرایش حاصل می‌شود. به این صورت که او در عالم درون، وجود خدا را مجسم ساخته و به تصویرپردازی او می‌پردازد و آنگاه واقعیت او را جایگزین تصورات خود می‌سازد و برای لحظاتی با تمام زیبایی مواجه می‌شود و این مواجهه، تغییر عـظیم روحـی و روانی و حتی جسمی در شخص پدیدار می‌آورد که از آن‌ها به عـنوان تـجربه‌های عرفانی انفسی (یا درونی) نام می‌بریم. مولانا از این گونه تجربه‌ها زیاد پشت سر گذاشته است و موارد مختلف را شاهد بوده است که بعداً پاره‌ای از آنها را ذکر خواهیم کرد.

بی‌شک می‌دانیم که مولانا هرگز عقل خود را از دست نداده بود، بلکه با تـوجه بـه مقدمه‌های عقل از کمال آن هم برخوردار بود چه، اگر مقدمه عقل را دانش، تکاپوی علمی و اندیشه‌ورزی بدانیم مولانا هیچ چیزی کم نداشت؛ حتی تجربه‌ی عرفانی[۲] وی به دنبال کسب معارف عظیمی بود که سالها در تحصیل آنها وقت صرف کرده

۱- مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۲۴۱.

2.Mystical Experience

بود؛ آن ایام را به خوشی یاد نمی‌کند، ولی دانسته‌ها و یافته‌های مولانا مستظهر به همان اطلاعات و اندوخته‌های آن دوران بوده است.

در اینجا باید گفت که به طور کلی مولانا سه نوع معرفت را پشت سر گذاشت؛ معرفت اجمالی در شناخت خدا و ایمان به او، تحصیل معرفت در ژرف‌نگری به آموزه‌های دینی (که هر دو را تقلیدی می‌داند) و نیز معرفت تفصیلی که پس از کسب ایمان و محبت اولین (که آن را تحقیقی و تحققی می‌داند) به دست آورد. حال با توجه به آنچه گفته قطعاً وقتی او با شمس تبریزی آشنا شد، عقل خود را کاهش نداده بود؛ بلکه همه‌ی آنها ملکه وجود روحی او شد، اما چه باید کرد با کسانی که از دور به این تجربه‌ها و قماربازی‌های عاشقانه نگاه می‌کنند و در عصر خود، حتی از هزار کیلومتری عشق و ایمان عبور نکرده‌اند. ای کاش آدمیان و اطرافیان مولانا این اندازه انصاف داشتند که در برابر اعمال او سکوت پیشه می‌کردند؛ اما، و هزار اما که چنین نکردند که هیچ! بلکه او را آماج حملات خردکننده‌ی خویش قرار دادند.

پس در برخورد با تجربه‌های عرفانی انصاف را رعایت کنیم و به تعبیر زیبایی که ویلیام جیمز به کار برده است باید نیک توجه داشته باشیم که با اعتراف به عدم توانایی‌اش در درک تجربه‌ی عرفانی می‌نویسد: «سرشت من از فهم و درک درست تجربه‌های عرفانی محروم است؛ اما می‌توانم از آنها به عنوان امری ثانوی سخن بگویم.»[1] این عبارت نشان می‌دهد که ویلیام جیمز هرگز زبان به انکار تجربه‌هایی که خود از آنها محروم است، نمی‌گشاید بلکه با اعتراف به عجز خود آنها را به رسمیت می‌شناسد و به عدم درک فاهمه خود اشاره می‌نماید.

او تجربه‌های عرفانی را به تجربه‌های یک عاشق و یا یک نوازنده موسیقی تشبیه می‌کند و می‌نویسد: «شخص باید گوش موسیقیایی او را بفهمد.»[2]

---

1. *the Varieties of Religious Experience*, P. 349

2. Ibid, P. 380.

اما مخالفان مولانا به این وضع راضی نبودند و او را به دیوانگی و حالتهای جنون‌آمیز متهم کردند.

به هر حال باید دانست که مولوی در این معامله هستی خود را داد و در نتیجه خدا را یافت که همواره محبوب محتشم او بوده است چه، گفته‌اند که «المؤمن ینظر بنورالله والعارف ینظر الله»؛ مؤمن با نور خدا می‌بیند ولی عارف خدا را می‌بیند.

مولانا از جمله کسانی است که علاوه بر ایمانی که داشته پس از مواجهه با شمس، چراغ ایمان را به آفتاب عشق مبدل ساخت و نه تنها خود را دید بلکه راهنما و نوری شد برای کسانی که می‌خواستند خدا را ببینند و رو به روی خدا قرار گیرند. چه، یک عده رو به سوی خدا دارند، اما روی گروهی روی خداست.

آن یکی را روی او شد سوی دوست   و آن یکی را روی او خود روی اوست[۱]

بدین ترتیب باید گفت مثنوی و دیوان کبیر که محصولات تجربه‌های عرفانی مولاناست، سر تا سر پر از عشق عرفانی است و اگر بخواهیم این دو اثر را در یک کلمه خلاصه کنیم، باید بگوییم «عشق» و بس!

عشق و عشق و عشق و عشق   عشق و عشق و عشق و عشق

و بدین جهت است که مقام عاشقانه به مراتب بالاتر از مقام مؤمنانه است و مولوی درواقع مؤمن عاشق است، لذا تمام این مصایب را تحمل می‌کند، تا به این مقام دست یابد؛ هرچند وقتی که تحولات را می‌گذراند هرگز فکر چنین مقاماتی را نمی‌کرد. پس اگر بگوییم مولانا بیشتر به دنبال یافتن آفتاب حقیقت بود، سخن گزافی نگفته‌ایم.

به ظهور رسیدن تجربه‌های عرفانی در مولانا یک امر اتفاقی نبود، لذا آنها را نباید معلول یک دیدار (با شمس) دانست؛ زیرا در نظر گرفتن چنین زمینه‌ها و عواملی

۱- مثنوی، دفتر ۱، بیت ۳۱۴.

ناشی از جهل و نادانی است، به طوری که مولوی اگر با شمس هم مواجه نمی‌شد دو حالت بیشتر نداشت، یا شخص دیگری همان کاری را برای مولانا می‌کرد که شمس با او کرد و یا مشغول امور دنیوی و علمی می‌شد و نهایتاً به صورت عالمی وارسته از دنیا می‌رفت. اما باید این نکته را در نظر گرفت که مولانا از دوران بچگی دغدغه‌ی خاطرش «تجربه دیدار با خدا» بوده است. مولوی «این عروج روحانی را از سالهای کودکی آغاز کرده بود؛ از پرواز در دنیای فرشته‌ها، دنیای ارواح و دنیای ستاره‌ها که سالهای کودکی او را گرم و شاداب و پرجاذبه می‌کرد. در آن سالها رویاهایی که جان کودک را در آستانهٔ عرش خدا عروج می‌داد، چشمهای کنجکاوش را در نوری وصف‌ناپذیر می‌گشود که اندام اثیری فرشتگان را در هاله‌ی خیره‌کننده‌ای غرق می‌کرد، بر روی درختهای در شکوفه نشسته، خانه فرشته‌ها را به صورت گلهای خندان می‌دید. پرواز پروانه‌های بی‌آرام را تماشا می‌کرد که بر فراز سبزه‌های امواج باغچه یکدیگر را دنبال می‌کردند و آنچه را بزرگترها در خانه به نام روح می‌خواندند به صورت ستاره‌هایی از آسمان چکیده می‌یافت.»[۱] یعنی مولانا پیش از آنکه به مرحله پختگی پای گذارد، در عرفان طبیعی سیر می‌کرد و تجربه‌های دیدار با خدا را در نگریستن به گلها و... می‌جست و خدا را به نزدیکی می‌دید و به تعبیر زیبای سهراب:

«خدایی که در این نزدیکی است:
لای این شب‌بوها،
پای آن کاج بلند
روی آگاهی آب،
روی قانون گیاه[۲]

۱- پله پله تا ملاقات خدا، عبدالحسین زرین‌کوب، ص ۱۵.
۲- هشت کتاب، سهراب سپهری، صص ۲۷۲-۲۷۳.

و درواقع مولانا در دوران بچگی وضو با تپش پنجره‌ها گرفته بود و در نمازش ماه و فرشتگان و... جریان داشت و قبله‌اش طبیعتی بود که خدا را در لابلای آنها می‌دید.

من مسلمانم
قبله‌ام یک گل سرخ
جانمازم چشمه،
مهرم نور
دشت سجاده من
من وضو با تپش پنجره‌ها می‌گیرم
در نمازم جریان دارد طیف.[1]

و در همان اوان بود که ذرات خدا را در طبیعت پراکنده می‌دید و در نمازش جاری:

من نمازم را
وقتی می‌خوانم
که اذانش را
باد
گفته باشد سر گلدسته سرو
من نمازم را،
پی «تکبیرة‌الاحرام»
علف می‌خوانم[2]

بدین ترتیب مولانا در وضعی کاملاً روحانی تربیت یافت. «مولانا بزرگ می‌شد، رشد می‌کرد و خود را در یاد «الله» و در عشق پدر که مستغرق «الله» بود غوطه‌ور

۱- همان
۲- همان، ص ۲۷۳

می‌یافت. در این خانه همه چیز در نور «الله» غرق بود. همه چیز از روح که نفس «الله» به نظر می‌آید، سرشار بود و نام «الله» که در لحظه‌های استغراق پدر گه‌گاه از زبانش بیرون می‌جست، تمام وجود او را از شوق لقاء و دیدار «الله» لبریز می‌کرد.»[۱]
چنین وضعیتی باعث شد، تا مولانا همان اوان کودکی شاهد تجربه‌ای بی‌نظیر باشد که هم سن و سالانش هرگز قادر به فهم آن نبودند و آن، یافته شدن نوشته‌ای است به خط بهاءولد که در آن نوشته شده است: «نیمروز یک آدینه آرام و بی‌تشویش بود و در خانه بهاءولد کودکان همسایه برای بازی نزد این پسربچه شش ساله بی بی علوی آمده بودند. جلوه لاله‌هایی که بر بالای دیوار باغچه رسته بود، حرکت ابرهایی که آرام از بالای بام می‌گذشتند و نغمه مرغان شاد و بی‌خیال که از طره بام، بالهای خود را به اوج هوا می‌کشاندند. کودکان را با خداوندگار خردسال (مولانا) به بالای بام کشانیده بود. از آنجایی که گنبدهای مساجد، مناره‌های کلیسا و سواد تاکستانهای اطراف در آفتاب نیمروز جلوه‌ای دل‌انگیز داشت... نفس روحانیان که جلال‌الدین شش ساله آنها را به چشم می‌دید، دنیا را از نفخه‌ای الهی پر کرده بود. صدای هیجان‌زده یک کودک همسایه که با سماجت شیطنت‌آمیزی اصرار می‌کرد که از بام خانه همسایه خیز بردارند در کودکان دیگر هیچ شوق و علاقه برنیانگیخت. اما خداوندگار، که این پیشنهاد را که یک بازیچه آسان و بی اهمیت تلقی می‌کرد، به ناگاه و در یک لمحه کوتاه از بین همبازی‌های خویش ناپدید کرد...»
«شیطانهای معصوم و کوچک (همبازی‌های مولوی) که از صبح آدینه در صحن و بام و خانه با او مشغول بازی و جست و خیز بودند از ترس و حیرت برجای خشک شده بودند.»[۲]
گویند که مولانا در جواب آن شیطان گفته بود: این نوع حرکت از سگ و گربه و

۱- پله پله تا ملاقات خدا، عبدالحسین زرین‌کوب، ص ۱۷.
۲- نفحات الانس من حضرات القدس، نورالدین جامی، ص ۴۶۱، (با تغییر و تصرف).

جانداران دیگر نیز برمی‌آید. حیف باشد که آدمی به اینها مشغول شود. اگر در جان شما قوتی هست بیایید تا سوی آسمان پریم و در آن حالت از نظر کودکان غایب شد. کودکان فریاد برآوردند. بعد از لحظه‌ای رنگ وی دگرگون شده و چشمش متغیر گشته، باز آمد. گفت: آن ساعت که با شما سخن می‌گفتم دیدم که جماعتی سبزقبا مرا از میان شما برگرفتند و به گرد آسمانها گردانیدند و عجایب ملکوت را بـه مـن نمایان کردند و چون آواز از فریاد و فغان شما برآمـد مـرا دوبـاره بـه ایـن جـایگاه برگرداندند.»[1]

به هر حال، چه این داستانها درست باشد یـا نـادرست، بـیان‌کننده تـوجه عـمیق خداوندگار به این تجربه‌ها بوده و از اوج و اهمیت آنها خبر می‌دهد.

در اینجا چنانکه در اوایل این مبحث وعده داده بودیم به مرور برخی تـجربه‌های انفسی مولانا می‌پردازیم و به دنبال آنها از تجربه‌های آفاقی او نیز یاد خواهیم کرد.

تجربه دیدار با خدا

مهمترین حالت و تجربه شخص عارف آن است که در درون به دیدار خدا نایل آید. از اشعار مولوی برمی‌آید که او بارها و بارها تجربه دیدار با خدا را داشته است و خود بدانها اشاره کرده است.

در مواردی مولوی با عنوان «نور نور نور نور» و یا «آفتاب آفتاب آفـتاب» از آن یـاد می‌کند و در مواردی هم از اسامی و عناوین و تعبیرات دیگری استفاده می‌کند. برای مثال این تعبیرات را در این ابیات به کار برده و می‌گوید:

این قدر خود درس شـاگـردان مـاست   کـرّ و فـرّ مـلحمه مـا تـا کـجاست
تـا کـجا آنـجا کـه جـا را راه نیست   جـز سـنا بـرق مـه اللـه نیست

۱- همان

از همه اوهام و تصویرات دور   نور نور نور نور نور[۱]

آفتاب آفتاب آفتاب   این چه می‌گویم مگر هستم به خواب[۲]

خود مولوی از چنین دیداری شگفت‌زده شده و یک لحظه از خود می‌پرسد که آیا وقتی این تجربه حاصل شد، من خواب بودم یا بیدار؟ یعنی مسأله برایش قدری روشن بوده است که گمانش را نمی‌برده و وقتی عینیت آن را می‌پذیرد، متوجه می‌شود که این خواب نیست بلکه عین بیداری و او چون از خواب برخواسته است، خدا را دیده است و این نهایی‌ترین تجربهٔ عرفانی انفسی شخص عارف است.

ناگفته پیداست که در اینجا روح و درون مولوی است که شاهد و ناظر چنین موقعیتی است و چنان تجربه‌ای را شاهد است و الا اگر در همان دم افراد دیگری در حضور مولوی هم بودند هرگز نمی‌توانستند از چنان تجربه‌ای برخوردار باشند که شخص مولوی داشته است. چنانکه وقتی برای پیامبران و به ویژه پیامبر اسلام (ص) تجربهٔ دینی حاصل می‌شود، جبرئیل بر آن حضرت نازل می‌شد؛ کسی را یارای درک و لمس و فهم چنین وضعیتی نبود و تنها آن حضرت می‌فهمید که چه اتفاقی می‌افتد. افلاکی نقل کرده است: «در سرای معین‌الدوله پروانه شبی سماع عظیم شده بود و شیوخ ابرار و علمای مختار حاضر شده بودند و آن شب حضرت مولانا شورهای عظیم می‌کرد و نعره‌های پیاپی می‌زد. آخرالامر به کنج خانه رفت و ایستاد. بعد از لحظه‌ای فرمود که تاقوالان چیزی نگویند، تمامت اکابر حیران ماندند، بعد از ساعتی که مراقب گشته بود سر برداشت و هر دو چشم مبارکش گوییا که دو طشت پرخون گشته بود؛ فرمود که یاران پیش آیند و در دو چشم من عظمت انوار خدا را عیان کنند، هیچ کس را امکان نظر به آن منظرهٔ بی‌نظیر نبود و هر که به جد نظر کردی

۱- مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۱۴۴، ۲۱۴۵-۲۱۴۶.

۲- همان، دفتر سوم، بیت ۲۸۱۳.

فی‌الحال چشم‌هایش خیره و بی‌قوت شدی و اصحاب فریادها کرده سر نهاد.»[۱]
نیز نقل است که روزی حضرت مولانا فرمود: «من در سن هفت سالگی دایم در نماز صبح سوره انا اعطیناک الکوثر می‌خواندم و می‌گریستم. به ناگاه حضرت الله از رحمت بی‌دریغ خود به من تجلی کرد؛ چنانکه بی خود شدم و چون به هوش آمدم از هاتفی آوا شنیدم که ای جلال‌الدین به حق جلال که بعد، از این مجاهده [دست] مکش که ما تو را محل مشاهده کردیم؛ و به شکرانهٔ آن عنایت و غایت بندگیها می‌کنم و بر موجب «افلاطون عبداً شکوراً»؛ می‌کوشم و می‌جوشم تا مگر اصحاب را به اجمالی و کمالی و حالی توانم رسانیدن.»[۲]

همچو تاری شد دل و جان در شهود　　تا سر رشته به من روی نمود
راههای صعب پایان برده‌ایم　　ره بر اهل خویش آسان کرده‌ایم[۳]

تجربه‌ی شهود باطن افراد و عوالم بالا

عارف وقتی به توفیق دیدار با خدا نایل آمد می‌تواند باطن افراد را ببیند و از واقعیت آنها خبردهد. مولاناهم به این توفیق دست یافته بود. افلاکی ذکر کرده است:
«جماعتی از حضرت مولانا سؤال کردند که پیش جنازه مقریان و مؤذنان تا بود است از قدیم‌العهد بوده است، در این زمان که دور شماست بودن این گویندگان چه معنی

۱- مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۹۹ (با اندکی تصرف).
۲- همان، ص ۷۶
۳- همان

دارد؟ هماناکه علمای امت و فقهای شریعت تشنیع می‌زنند و آن را بدعت می‌گویند. فرمود که در پیش جنازه مؤذنان و مقریان و حفاظ گواهی می‌دهند که این میت مؤمن بوده و در ملت اسلام وفات یافت: قوالان ما گواهی می‌دهند که این متوفا هم مؤمن بود و هم مسلمان و عاشق بوذ و دیگر آنکه سالها محبوس زندان دنیا و چاه طبیعت شده بود و اسیر صندوق بدن گشته، از ناگاه به فضل حق خلاص یافت و به مرکز اصلی خود رسید، که موجب شادی و سماعت و شکرها باشد، او را تا همچونان به سرزنان و شادی‌کنان به حضرت عزت رغبت و مراجعت نماید و دیگران را هم ترغیب دهد به جانبازی و دلیری، چه اگر در صورت حال یکی از زندان آزاد کنند و تشریف دهند [بی] هیچ شکی موجب هزار شادی باشد و فی‌الحقیقه مرگ یاران ما در این مثابت است که گفته شده.»[1]

نقل است که: «روزی اصحاب صحبت حکایت می‌کردند که امرا و اکابر زمان به نزد شیوخ شهر به جد می‌روند و به زیارت این حضرت کمتر می‌آمدند، عجبا سبب آن چه باشد و از چیست؟ مگر که این عظمت را نمی‌بینند و از این اسرار محجوبند، حضرت مولانا فرمود که نیامدن را بیند از این طرف راندن را نمی‌بیند، چه اگر ایشان را راه دهیم تشنگان و یاران را جا نماند و آن بود که علی‌الصباح تمامت افرادی شهر مثل فخرالدین و... به اتفاق تمام به زیارت مولانا درآمدند؛ صحن مدرسه چنان پر شد که هیچ یاری را جایی نماند و اصحاب به کلی آمدند.[2]

تجربه‌های نشاط‌بخش مولوی

مولوی از نوادر عارفانی است که اهل نشاط بوده است و بر این نکته می‌نهاد که

۱- مناقب‌العارفین، ج ۱، ۲۲۳.

۲- همان، ص ۱۲۳.

اثر نشاط و شادی در روح آدمی کمتر از حزن و اندوه و رنج نیست و اهل نشاط می‌توانند واجد تجربه‌های عرفانی به ویژه از نوع آفاقی آنها باشند. «به تعبیر اریک فروم، مولانا فقط یک شاعر و عارف و بنیانگذار یک فرقه مذهبی خاص نبود؛ او مردی بود که نسبت به طبیعت انسانی بصیرتی عمیق داشت. او طبیعت غریزه‌ها، تسلط عقل بر غرایز و طبایع، ضمیر خودآگاه، ضمیر ناخودآگاه کیهانی را در مباحث ارشادی خود مورد بحث قرار می‌داد.»[1]

مولانا عارف و شاعری بود که بر اثر ضربه‌های روحانی‌اش به رقص درمی‌آمد او یکی از بزرگترین عاشقان زندگی بود و این عشق در هر سطری که می‌نوشت، هر شعری که می‌سرود و در هر عملی که انجام می‌داد متجلی بود.

نقل است که مولانا روزی بساط سماع را بنهاد و از شور عشق و غوغای عاشقان اطراف عالم و از خلق جهان جمع کثیر جمع شدند و رو به سوی مولانا آوردند و همه یکسر شعر می‌خواندند و اهل طرب گشته بودند و یک دم مجال آرامش نداشتند و در آن محفل مردم جذبه بساط‌بخش و فرح‌زای مولانا را دیدند و تجربه کردند.

جای تذکر نیست که تمام این جذبه‌ها و خلسه‌ها تنها و تنها در سایه اخلاص و کار و تلاش حاصل می‌شود؛ و خود مولوی بارها به این نکته اشاره داشته است که باید از خاک وجود خود چاهی پدید آورد، تا آب حیات به چنگ آید و جذبه پرنشاط حاصل گردد.

همچو چه کن خاک می‌کن گر کسی … زین تن خاکی که در آبی رسی

گر رسد جذبه خدا، آب معین … چاه ناکنده بجوشد از زمین

کار کن تو به گوش آن مباش … اندک اندک خاک چه را می‌تراش

۱- فروم اریک، «عرفان مولوی»، ترجمه سعید علوی نائینی، ص ۱۰۷، نامه فرهنگ شماره ۱-۲، سال ۱۳۷۰.

هر که رنجی دید، گنجی شد پدید　　هر که جدّی کرد در جدّی رسید[۱]

پس باید کوشید استعداد جذبه‌های نشاط را در خود پدید آورد والا دستیابی به آنها محال است، محال.

اول استعداد با جنت بایدت　　تا ز جنت زندگانی زایدت
بی ز استعداد در کانی روی　　بر یکی حبه نگردی محتوی[۲]
نور خواهی مستعد نور شو　　حور خواهی پاکتر از حور شو
تا نگردی پاک‌دل چون جبرئیل　　سوی مردان از کجا یابی سبیل

جذبه‌ها به طور کلی جذبه‌های نشاط‌بخش همه و همه نیازمند کار و تلاش و تکاپویند.

اصل‌خودجذبه‌است‌لیک ای‌خواجه‌تاش　　کار کن موقوف آن جذبه مباش
زانکه ترک کار، خود نازی بود　　نازکی درخورد جانبازی بود
نه قبول‌اندیش، نه ردّ ای غلام　　امر را و نهی را می‌بین مدام
مرغ جذبه ناگهان پرّد ز عُش　　چون بدیدی صبح شمع آنکه بکُش[۳]

تجربه‌های عرفانی مولوی در نماز

یکی از اموری که در نماز بر مولوی مکشوف شد لوح محفوظ بوده است. «نقل است که [مولانا] در میان ائمه دین تقریر می‌کرد که روزی در مدرسه حضرت مولانا، اجتماعی عظیم بود و تمامت امرا و اکابر حاضر و سماعی گرم می‌رفت و مدرسه ما نیز در آن احوالی بود و استماع آن حالها و ذوقها مرا شیفته گردانیده؛ برخاستم و

۱- مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۰۴۴-۲۰۴۷.

۲-همان، دفتر ششم، ابیات ۴۴۲۴، ۴۴۲۵.

۳- همان، دفتر ششم، ابیات ۱۴۷۷-۱۴۸۰.

مختصر جامه پوشیده از میان ازدحام درآمدم و در گوشه در پس مردم بـه تـلاوت سوره سجده مشغول گشتم؛ همانا که چون به آیت سجده رسیدم، حضرت مولانا در حال، سجده کرد؛ گفتم شاید که اتفاق بـاشد سـوره‌ی دیگـری خـوانـدم الی آخـر السجدات همچنان سجده‌ها می‌کرد یقینم شد که نظر مبارک ایشان بر لوحه محفوظ باطن او و اشارت ما کذب الفواد و ما رأی عبارت از این است. در این تفکر و تحیر بودم که گریبان مرا گرفته، کشان کشان پیش کشید؛ فرمود که این عادت نیست، بلکه سجدات اهل سعادت است.»[1]

عارفان چون به خود و خدایشان می‌نگرند به لحاظ روحی کامل می‌شوند به قدری که در پوست و استخوان خود نمی‌گنجد؛ چرا که در نماز حضرت یار که عزت تمام است رخ می‌نماید و عارف را فربه‌تر سازد. نقل است که مولوی روزی نماز خواند و چنان در نماز عظمت یافت که جا برای نفس‌کشان دیگر تنگ آمد و چون به هوش آمد، گفت که وقتی حضرت عزت ما را بنوازد چنان می‌شویم و وقتی که ما را به آنجا بخواند چنین می‌شویم.[2]

عجبا نماز مستان تو بگو درست هست‌آن   که نداند او زمـانی نشـناسد او مکـانی
عجبا دو رکعت است این عجبا که هشتمین است   عجبا چه سوره خـوانـدم چـو نـداشـتم زبـانی
به خدا خـبر نـدارم چـو نـماز مـی‌گزارم   که تمام شد رکوعی که امام شد فلانی[3]

همین نماز است که او را از سفر آخرت آگاه کرده است چه، نماز اگر با تمام شرایط حاصل گردد سرمستی عارفانه را برای او فراهم مـی‌سازد و راهـهای نـامکشوف را آشکار می‌کند.



۱- مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۲۲۷.   ۲- همان، ص ۲۲۸.
۳- دیوان کبیر، غزل ۲۸۳۱، ابیات ۳۰۰۵۶ تا ۳۰۰۵۹

فصل چهارم: مرگ مولانا

گفت ای ناصح خمش کن چند چند　　پند کم ده زانک بس سخت است بند
سخت‌تر شد بند من از پند تو　　عشق را نشناخت دانشمند تو

باید دانست که یکی از علل اساسی طبیعی که مولوی را به سوی مرگ هدایت می‌کرد، توجه عمیق به عالم بالا و غفلت او از توجه به تن و حتی بهداشت بوده است. مولانا دیگر حال و حوصلهٔ توجه به دنیا را نداشت و حتی از خوردن داروهای ضروری هم خودداری می‌کرد؛ این امتناع‌ها همیشه از سر اختیار نبود و در اکثر موارد تمرکز و لذت‌بخشی وی را پاک از لذتهایِ ماندن و زیستن غافل کرده بود.

او دوصد جان دارد از جان هدی　　وان دو صد را می‌کنم هر دم فدی
آزمودم مرگ من در زندگی است　　چون رهم زین زندگی پایندگی است
اقتلونی اقتلونی یا ثقات　　ان فی قتلی حیاتاً فی حیات[1]

عارفان نگرشی مغایر با نگرشهای سایر مردم درباره مرگ دارند چه، عارف مرگ را

۱- مثنوی، دفتر سوم، ابیات: ۳۸۳۰، ۳۸۳۱، ۳۸۲۵، ۳۸۳۸، ۳۸۳۹

وسیله‌ی وصالی می‌داند که هرگز گسستی در آن نخواهد بود؛ اگرچه او در عمر و حیات دنیوی‌اش تجربه‌های زیادی از وصال داشته باشد، اما مرگ یک تجربه تکرارناپذیر است و ابدی، و دستیابی به آن را قطعی می‌کند و همه‌ی پرده‌های دنیوی را از مقابل دیدگان او برمی‌دارد.

دقیقاً مولانا به مرگ چنین نگرشی داشت و آن را در داستانهای مختلف مثنوی بیان کرده است. به عنوان مثال در داستان مدیر و کارمندش به این نکته تصریح کرده است که شخص با دستیابی به اکسیر عشق عرفانی می‌تواند به مرحله‌ای برسد که بجد از خدا خواهان مرگ شود و با پای خود به مسلخ شهادت پای نهد. وقتی شخص به عظمت و دلربایی خدایی پی ببرد، کشته شدن به دست او را بالاترین موقعیت برای خود خواهد دانست و از نصیحت پندآموز سخت به تنگ خواهد آمد؛ چنانکه در داستان حاضر چنین اتفاقی افتاده است.

به هر حال مولانا اکنون به مرحله نهایی پختگی رسیده است و وقت آن است که میوهٔ رسیده بی اختیار از درخت حیات کنده شود و در دستان حضرت محبوب قرار گیرد. واقعیت آن است که مولانا به مرگ طبیعی به معنای دقیق کلمه دست یافت، یقین چنان طی طریقت کرد که مرگش با کمال پختگی‌اش همزمان شد چه، او در ایام اخیر عمرش به اندازه‌ای در دریای وصل پروردگار غرق بود که عبادات و روزه‌های مفرط او را از پای درآورده بود و گویی که پیش از سال ۶۷۲ جان او از تنش جدا شده بود. بالاخره سکوت و خموشی و آرامش نیرو و توانایی جای شور دور از طلب سلوک را گرفت و حتی حوصلهٔ حرف زدن را نیز اوتاند. مثنوی نیز شاهد آخرین ابیات خود شد. خورشید مواج دیروزی کم سو، ذرهٔ پرتحرک دیروزی اینکه به خورشید غروب کرده مبدل شده و قطره پرتپش دیروزی امروز در راه وصل به دریای آرامش بود و... دفتر ششم تمام شد؛ سکوتی مقدس بر سراسر وجود مولانا مستولی گشت؛ اینک زمان آن رسیده است که تمام سخنان و اشعار مربوط به مرگ

را تجربه کند. او اکنون به یاد می‌آورد که با صدای رسا می‌گفت:

بمیرید بمیرید درین عشق بمیرید — در این عشق چو مردید همه روح پذیرید
بمیرید بمیرید وزین مرگ مترسید — کزین خاک برآیید، سموات بگیرید
بمیرید بمیرید وزین نفس ببرّید — که این نفس چو بنداست و شما همچو اسیرید
یکی تیشه بگیرید پی حفره زندان — چو زندان بشکستید همه شاه و امیرید
بمیرید بمیرید به پیش شه زیبا — بر شاه چو مردید همه شاه و شهیرید[1]

حتی پسرش سلطان ولد که سخت در تب و تاب بود نتوانست مولانا را به استعمال داروها ترغیب نماید؛ تا اینکه مولانا ناچار شد او را از برخی اسرار و از جمله سفر قریب‌الوقوعش آگاه سازد و از او بخواهد که سر به بالین نهد و تیمارداری مولانا را رها کند و به او گوشزد کرد که دیشب در کوی عشق پیری پیغام وصل را از طریق سفر همیشگی (مرگ) داده است به گفته، شارحان مولانا غزل زیر را در این لحظات برای آگاهی سلطان ولد دانسته‌اند:

رو سر بنه به بالین تنها مرا رها کن — ترک من خراب شبگرد مبتلا کن
ماییم و موج سودا شب تا به روز تنها — خواهی بیا ببخشا خواهی برو جفا کن
از من گریز تا تو، هم در بلا نیفتی — بگزین ره سلامت ترک ره بلا کن
ماییم و آب دیده در کنج غم خزیده — بر آب دیده ما صد جای آسیا کن
دردی است غیر مردن آن را دوا نباشد — پس من چگونه گویم کین درد را دوا کن
درخواب دوش پیری در کوی عشق دیدم — با دست اشارتم کرد که عزم سوی ما کن
بس کن که بی خودم من ور تو هنرفزایی — تاریخ بوعلی گو تنبیه بوالعلا کن[2]

در همین نماز است که از سفر آخرت آگاه می‌شود چه، در آن، جمال زیبا و دلربای معشوق را می‌بیند و محو آن می‌شود و خود را برای پیوست همیشگی به معشوق

۱- دیوان کبیر، غزل ۶۳۶، ابیات ۶۶۲۸ تا ۶۶۳۳

۲- دیوان کبیر فروزانفر، ج ۴، ص ۲۵۰، غزل ۲۰۳۹، ابیات ۲۱۴۹۲ تا ۲۱۵۰۱

آماده می‌سازد.

آن یار که عاشق جمالش شده‌ام   هم نزد وی است روقیه و تریاکم[1]

روقیه، تریاک، زهر و پادزهر همه، اکنون بهشت وصل شده که تنها مستان را که مستی را بر سیبستان ترجیح داده‌اند راه می‌دهند و کژی و مژی را بر راست راه رفتن و شکستن بر بستن و... برتری می‌بخشند.

من مست و تو دیوانه ما را که برد خانه   من چند تو را گفتم کم خور دو سه پیمانه
در شهر یکی کس را هشیار نمی‌بینم   هر یک بتر از دیگر شوریده و دیوانه
جانا بخرابات آ تا لذت جان بینی   جان‌راچوخوش باشد بی صحبت جانانه
هر گوشه یکی مستی، دستی ز بر دستی   وآن ساقی هر هستی، با ساغر شاهانه
تو وقت خراباتی، دخلت می‌وخرجت می   زین وقت به هوشیاران مسپار یکی دانه
چو کشتی بی لنگر کژمی‌شد و مژ می‌شد   وز حسرت او مرده صد عاقل و فرزانه[2]

مرگ نه، وصل...
زمین غمگین
آسمان، گریان
و ستارگان منتظر!
فغان از لولیان برخاسته است
شهر در ولوله است!
آسمانی‌ها چشم انتظار در راه‌اند
اما سالکان چون گام نهند

۱- ترجمه بیت عربی: الا الحبیب الذی شغفت به   فعنده رقیتی و تریاقی
(عوارف المعارف، ص ۲۰۴)

۲- دیوان کبیر، فروزانفر، ج ۵، غزل شماره ۲۳۰۹، صص ۱۱۹-۱۲۰.

تا کام کشند و سرخوشی یابند؛
بی‌پاسخ می‌مانند؛
در مسلک حضور
سر نه در گریبان که بر بیابان فناست
و فنا عین بقاست
فسانه گشت دیدار دنیاویان!
مردمان زمین، سالکان نشسته در کمین
به قاصدکی چشم بسته‌اند
که دمی سر زد و بی‌پیغام برگشت
تشنگان در کویر فراق‌اند
و
خردینه‌های سلوک شیر را خون یافته‌اند
و
بلبلی در سفر است و بی‌پایان آخر آن!
خون غالب آمد و شیر با فرشته در سفر
مولانا پر کشید
... و زندگی تکرار یک تجربه؛
تجربه‌ای که در شش سالگی آن را آسمان نیز به خاطر دارد
و مرگ نیز چنین!
و حسرتی داغ در دلها نهاد، گرچه
آسمانیان شادان و خندان
که نسیم صبحگاهی دیدار
با انسان رهیده از نفس و رمیده در وصل

به دامان رسیده است
زمین دلمرده گشته چه،
مرگ اولیا را هرگز جبرانی در زمین نیست
و اولیا تجلی الهی‌اند
و تکراری در تجلی نیست[1]

مولانا که لحظات آخر عمر خود را می‌گذراند، تمام قونیه زلزله‌ای خفیف را شاهد بود؛ اما او بدون هیچ واهمه‌ای لحظهٔ میعاد را انتظار می‌کشید یک بار که یاران را از زمین‌لرزه در وحشت یافت با لحنی که از طنز لطیف و تلخ او نشان داشت آنها را تسلی داد: نترسید یاران! زمین لقمهٔ چرب می‌خواهد و بزودی چون جسم مرا در کام کشد آرام خواهد یافت.[2]

نقل است که صدرالدین قونیوی شیخ‌الاسلام و عارف و محدث بزرگ که در گذشته بارها بر ضد «خداوندگار» به تحریک توطئه رقیبانه هم پرداخته بود.

و اکنون این لحظه پایانی در کنار بسترش بود، به گوشهٔ چشم شفقت و محبت می‌نگریست کاسه دوایی را که از دست قاضی سراج‌الدین و حتی حسام‌الدین نخورده بود و در چنین لحظه‌ای خوردنش برای او شکنجه سختی بود از دست وی گرفت و حتی جرعه‌ای از آن هم سر کشید. اما وقتی شیخ برای او آرزوی شفا کرد بی‌درنگ خاموشی را شکست و با حال کسی که دست از دنیا شسته باشد این شفا هم شما را باد! اکنون میان عاشق و معشوق جز پیراهنی که این جسم نزار است حجابی نیست، نمی‌خواهید تا این حجاب هم از میان برخیزد تا به نور اتصال یابد.

بالاخره با غروب آفتاب، مولانا یکشنبه پنجم جمادی‌الاخر سال ۶۷۲ ق به ندایی

۱- از نگارنده
۲- پله پله تا ملاقات خدا، ص ۲۴۰.

پاسخ داد که از بچگی در گوشش نغمه ساز کرده بود و با نیل به فنای ظاهری، به بقای باطنی دست یافته و یار را در آغوش گرفت و به حسرت دیرینه پایان داد و به جانان جان داد و این همه که از وصل قطره به دریا سخن می‌راند و مردمان را چون قطره خایف خطاب می‌کرد و بدان امید می‌بخشید تا ز دریا نهراسند و خود را بر آن حواله کنند، خود نیز چنین کرد و روی در طلب دریا نهاد و دریایی شد. چه نیک سروده است حال کسی را همچون خود در طلب دریا، عمر سر کرده:

همچو قطره‌ای خایف از باد و ز خاک — که فنا گردد بدین هر دو هلاک
چون به اصل خود که دریا بود جست — از تف خورشید و باد و خاک رست
ظاهرش گم گشت در دریا ولیک — ذات او معصوم و پا برجا و نیک
هین بده ای قطره خود را این شرف — در کف دریا شو ایمن از تلف
خود که را آید چنین دولت به دست — قطره را بحری تقاضاگر شدست
الله الله زود بفروش و بخر — قطره‌ای ده بحر پرگوهر ببر
الله الله هیچ تأخیری مکن — که ز بحر لطف آمد این سخن
لطف اندر لطف این گم می‌شود — کاسفلی بر چرخ هفتم می‌شود[1]

و مولانا خود همان قطره‌ای بود که سالها تقاضاگر دریا شده بود و اینک دریا تقاضاگر اوست. پس مرگ چیزی جز وصل قطره به دریا نیست.

الله الله گرد دریا بار گرد — گرچه باشند اهل دریا بار زرد[2]

و قطره چون به دریا بپیوندد دریا گردد ورنه قطره همان قطره و دریا همان دریا خواهد ماند... و قطره دریا شد.

مولوی مولانا؛
و مثنوی همیشگی — والسلام

۱- مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۶۱۶-۲۶۲۴.
۲- همان، دفتر ۵، بیت ۲۶۲۵.

منابع و مآخذ

۱- قرآن کریم

۲- نهج‌البلاغه، ترجمه عبدالمحمد آیتی، بنیاد نهج‌البلاغه، ۱۳۷۵.

۳- احیاء علوم‌الدین، غزالی، ج ۴، ص ۲۷۸، به نقل از ابعاد عرفانی اسلام، ص ۲۴۶.

۴- پله پله تا ملاقات خدا، زرین‌کوب، عبدالحسین، انتشارات علمی، تهران ۱۳۷۵.

۵- تذکرة‌الاولیاء، فریدالدین، عطار، ج ۱، تصحیح دکتر محمد استعلامی، انتشارات زوار، ۱۳۶۰.

۶- تفسیرهای زندگی، ویل دورانت، ترجمه ابراهیم مشعوی، انتشارات نیلوفر، تهران ۱۳۷۲.

۷- دیوان کبیر، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۳.

۸- شکوه شمس، آن ماری شیمل، ترجمه حسین لاهوتی

۹- شمس تبریز، موحد، محمدعلی، طرح ۹، چاپ اول، ۱۳۷۵.

۱۰- قصه ارباب معرفت، سروش، عبدالکریم، موسسه فرهنگی صراط، تهران

.۱۳۷۵
۱۱– «قمار عاشقانه نزد مولانا»، عبدالکریم، سروش، مجله پیام، ش ۲۷۵، سال ۱۳۷۴.
۱۲– مثنوی، تصحیح دکتر محمد استعلامی، انتشارات زوار، ۱۳۷۴.
۱۳– مناقب‌العارفین، ج ۱ و ۲، شمس‌الدین احمد افلاکی العارفی، به کوشش تحسین یازیجی، دنیای کتاب، ۱۳۷۵.
۱۴– مولانا جلال‌الدین، گولپینارلی، عبدالباقی، ترجمه توفیق سبحانی، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران ۱۳۷۵.
۱۵– سرّ نی، زرین‌کوب، عبدالحسین، ج ۲، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۴.



نمایه اشخاص: